



PUC Minas

Programa de Pós-graduação
em Ciências da Religião

ANAIS DO IX COLÓQUIO DO GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA – PPGCR PUC MINAS

Religião, Ética e Gênero: interfaces da contemporaneidade

PUC Minas, 22 a 24 de novembro de 2021

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

APOIO

BEATRIZ DE OLIVEIRA PINHEIRO

DENIS COTTA FORMIGA

FABIANO VICTOR CAMPOS

FLÁVIO SENRA

(Organizadores)

ANAIS DO IX COLÓQUIO DO GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA –
PPGCR PUC MINAS

Religião, Ética e Gênero: interfaces da contemporaneidade

IX Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura

PUC Minas, 22 a 24 de novembro de 2021

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Edição Digital / Textos Completos

GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA

ISSN: 2447-7524

Belo Horizonte

2022

ANAIS DO IX COLÓQUIO DO GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA – PPGCR PUC MINAS

Tema: Religião, Ética e Gênero: interfaces da contemporaneidade

IX Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura

PUC Minas, 22 a 24 de novembro de 2021

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autora e autor.

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura (9. : 2021 : Belo Horizonte)

C719a Anais do IX Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura [recurso eletrônico]: PPGCR PUC Minas: religião, ética e gênero: interfaces da contemporaneidade / organizadores Beatriz de Oliveira Pinheiro ... [et al.], Belo Horizonte: PUC Minas, 2022.
E-book (100 p.)

Realização: Grupo de Pesquisa Religião e Cultura
Outros organizadores: Denis Cotta Formiga, Fabiano Victor Campos, Flávio Senra.

1. Agostinho Santo, Bispo de Hipona 354-430. 2. Religião - Filosofia. 3. Religião e ética. 4. Religião e política. 5. Espiritualidade. 6. Pesquisadores - Pesquisa. 7. Experiência (Religião). 8. Antropologia teológica. 9. Felicidade. I. Pinheiro, Beatriz de Oliveira. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CDU: 261.7

Ficha catalográfica elaborada por Elizângela Ribeiro de Azevedo - CRB 6/3393

ORGANIZAÇÃO

Grupo de Pesquisa Religião e Cultura

Av. Dom José Gaspar, 500 – Coração Eucarístico

PUC Minas, Prédio 4 | sala 204-B

Belo Horizonte – MG | CEP 30.535-901

Fone: (31) 3319 4333

Comissão Organizadora

Beatriz de Oliveira Pinheiro

Denis Cotta Formiga

Fabiano Victor Campos

Flávio Senra

REALIZAÇÃO

Grupo de pesquisa Religião e Cultura – PPGCR PUC Minas.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	7
GT 1 ÉTICA E RELIGIÃO.....	10
A ARTE DE VIVER: a interface entre a ética e a espiritualidade nos escritos de Erich Fromm.....	11
DE CIVITATE DEI E O PENSAMENTO ÉTICO-POLÍTICO DE AGOSTINHO DE HIPONA.....	19
NA RUA, LONGE DO ESTADO DE DIREITO E PERTO DAS IGREJAS: um relato sobre homens em situação de rua e os enquadramentos sociais.....	27
GT 2 GÊNERO E RELIGIÃO.....	35
A IMPORTÂNCIA DAS MULHERES NO CRISTIANISMO PAULINO	36
A PROPÓSITO DE UMA MULHER SEM RELIGIÃO COM CRENÇA: questões de gênero, desinstitucionalização e individualização... 	44
A RODA SE FAZ: magia, rituais, instrumentos mágicos e as representações de gênero.....	51
ANCIONATO POR MULHERES NA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA: uma linha do tempo de resistência.	59
“DEUS FEZ AS MULHERES DELICADAS E OS HOMENS CORAJOSOS”: discurso da diferença sexual em uma conversa com jovens.....	66
NINFOMANÍACA E IMACULADA: intuições teológicas na obra de Alice Caymmi.....	75
O PROTAGONISMO FEMININO NO CRISTIANISMO PRIMITIVO....	84

GT 3 | TEMÁTICA LIVRE.....92

**A PAZ SÓ COM JUSTIÇA SOCIAL: Dom Helder, Medellín e o
Movimento Ação, Justiça e Paz.....93**

APRESENTAÇÃO

O IX Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura, intitulado “Religião, Ética e Gênero: interfaces da contemporaneidade”, foi realizado de forma remota através da página no Youtube do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas entre os dias 22 e 24 de novembro de 2021.

Vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião/PPGCR da PUC Minas, o Grupo de Pesquisa Religião e Cultura foi criado em 2005 e tem por objetivo investigar as questões que emergem do caráter secular e plural das sociedades ocidentais contemporâneas. Este grupo dedica-se ao estudo do senso religioso em transformação, na perspectiva da crise cultural-religiosa no horizonte da contemporaneidade.

A realização desta edição reafirmou as recorrentes iniciativas do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura, liderado pelos professores Flávio Augusto Senra Ribeiro e Fabiano Victor de Oliveira Campos. Propôs-se dar continuidade aos eventos de mesmo teor realizados anualmente pelo grupo de pesquisa, desde 2013. São eventos que têm se mostrado como um espaço significativo de debates, reflexões e diálogos em torno do tema da religião no contexto das culturas contemporâneas.

A nona edição do evento estabeleceu interfaces entre os estudos de religião, ética e gênero partindo das características e inquietações que emergem da e na contemporaneidade.

Reuniram-se pesquisadoras e pesquisadores da área e de áreas afins cujos esforços investigativos nos ajudaram a refletir sobre o tema em questão. Na abertura do evento, a professora Maria José Fontelas

Rosado Nunes (PUC-SP) fez uma exposição sobre os estudos de gênero nas Ciências da Religião e os desafios da/na contemporaneidade, abrindo espaço para um debate voltado para o acesso de mulheres pesquisadoras à docência nos programas de pós-graduação em Ciência(as) da(s) Religião(ões) no Brasil, apontando seus lugares de desigualdade.

No dia seguinte, o evento contou com sua primeira mesa-redonda presidida pela professora Cláudia Maria Rocha de Oliveira (FAJE), e pelo professor Fabiano Victor de Oliveira Campos (PUC Minas). Sob mediação da professora Ana Cláudia Archanjo Veloso Rocha, os convidados expuseram e debateram abordagens das Ciências da Religião nos estudos éticos da contemporaneidade.

No último dia do evento, aconteceu a segunda mesa-redonda composta pela professora Sandra Duarte de Souza e pelo professor André Sidnei Musskopf. Sob mediação da professora Ana Ester Pádua Freire, os/as convidados/as apresentaram possibilidades de abordagens das Ciências da Religião na perspectiva dos estudos de gênero, apresentando os avanços já alcançados e dificuldades encontradas na área referentes aos estudos de gênero.

O evento contou também com a participação dos e das discentes Ana Cláudia Archanjo Veloso Rocha, Beatriz de Oliveira Pinheiro, Denis Cotta Formiga, Everaldo Clemente da Silva, José Flávio Nogueira Guimarães e Sandson Almeida Rotterdam, membros e membras do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura, em um Painel Expositivo a respeito do tema “Ciências da Religião e os diálogos entre religião, ética e gênero”.

Temos a satisfação de apresentar, na sequência, as contribuições recebidas e discutidas nos três grupos de trabalho organizados por temas,

a saber, GT1 Ética e Religião; GT2 Gênero e Religião; e GT3 Temática Livre.

A comissão.

GT 1 | ÉTICA E RELIGIÃO

Mediadora:

Renata Andrade

Ementa: Pesquisas que tematizem o fenômeno religioso a partir de uma dimensão ética.

A ARTE DE VIVER: a interface entre a ética e a espiritualidade nos escritos de Erich Fromm

Denis Cotta*

RESUMO

Segundo o psicanalista alemão Erich Fromm (1900-1980), a ética – enquanto um conjunto de regras, leis e valores partilhados por uma determinada sociedade – deve ser contemplada sob duas perspectivas distintas: a autoritária e a humanista. Para o nosso autor, a ética autoritária conduz o sujeito à alienação e ao empobrecimento de suas qualidades humanas enquanto a ética humanista valoriza o aprimoramento integral do indivíduo e a biofilia. Em termos sintéticos, a espiritualidade, de acordo com o pai da psicanálise humanista, é caracterizada por dois elementos essenciais: a busca pelo sentido da vida e o movimento de saída do egocentrismo rumo ao altruísmo. Dessa forma, esta comunicação visa sublinhar a interface entre o conceito de ética humanista e a noção de espiritualidade a partir da cosmovisão de Fromm. Como recurso metodológico, utilizaremos uma análise teórico-bibliográfica das seguintes obras: *Análise do homem*, *O coração do homem* e *Rever Freud*, todas de Erich Fromm. Por fim, pretendemos esclarecer que, no pensamento frommiano, a espiritualidade e a ética são indissociáveis e constituem o que podemos chamar de *arte de viver*.

Palavras-chave: Ética. Espiritualidade. Humanismo. Erich Fromm.

1. INTRODUÇÃO

De acordo com a cosmovisão de Erich Fromm, a ética é imprescindível a existência do ser humano. Ela se constitui como o pilar sob o qual as relações sociais se desenvolvem, em outros termos, ela é essencial para o desenvolvimento da esfera psicossocial do indivíduo.

No entanto, Fromm (1974) nos adverte que a ética pode se manifestar sob dois polos distintos, a saber: a ética autoritária e a ética humanista. Em termos sintéticos, a ética autoritária conduz o sujeito à alienação enquanto a ética humanista visa a liberdade interior oriunda do pensamento crítico da realidade.

Em outra terminologia a primeira – ética autoritária – pode conduzir a pessoa à destrutividade e no caso do contexto religioso ao extremismo e fanatismo necrófilo. Já

* Doutorando em Ciências da Religião pela PUC Minas. O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: cottadenis@gmail.com.

a segunda – ética humanista – está associada ao ciclo de desenvolvimento biófilo, que conduz a chamada *arte de viver*.

2. ÉTICA AUTORITÁRIA E ÉTICA HUMANISTA: duas perspectivas distintas presentes na esfera psicossocial

Em contraste com a perspectiva analítica adotada pela psicanálise ortodoxa freudiana, Fromm (1974), ressalta que a ética, (entendida como um conjunto de normas e valores socioculturais, os quais orientam o modo de vida do sujeito) deve ser integrada aos estudos psicanalíticos a fim de auxiliar o diagnóstico do estado psíquico do indivíduo. O psicanalista humanista nos elucida que:

Os julgamentos de valores, que fazemos, determinam nossas ações, e na sua validade repousam nossa saúde mental e nossa felicidade. Considerar as avaliações unicamente como racionalizações de desejos irracionais inconscientes – embora eles possam ser isso – amesquinha e deturpa a nossa imagem da personalidade total. A própria neurose é, em última instância, um sintoma de falência moral (malgrado nem por isso “ajustamento” signifique um sintoma de conquista moral). Em muitos casos um sintoma neurótico é a manifestação específica de um conflito moral, e o êxito do esforço terapêutico depende da compreensão e resolução do problema moral do indivíduo. (FROMM, 1974, p. 10).

O trecho supramencionado, ressalta a visão frommiana sobre a importância da incorporação da filosofia, da ética e da sociologia para uma compreensão mais satisfatória da condição humana, e mais especificamente, da personalidade do sujeito. Neste sentido, o nosso autor reforça que as normas e os valores morais são elementos que constituem a psique do indivíduo, e, que, portanto devem ser entendidos como indispensáveis para o entendimento integral do ser humano. Dito em outros termos, para o pai da psicanálise humanista, a personalidade humana só pode ser compreendida se encaramos o indivíduo “[...] em sua totalidade, o que abrange sua necessidade de encontrar uma resposta para a questão do significado de sua existência e de descobrir normas segundo as quais deva viver.” (FROMM, 1974, p. 16).

Outra questão que deve ser mencionada, mesmo que de modo breve neste tópico se refere a diferença entre a ética autoritária e a ética humanista. Para o psicanalista alemão, a ética autoritária se refere ao contexto em que a pessoa se orienta por determinados valores, discursos ou regras (sem realizar uma reflexão

crítica destes) provenientes de uma autoridade irracional. Já a ética humanista está atrelada ao desenvolvimento produtivo da personalidade, pautada pela racionalidade e pelo amor à vida, uma práxis que o próprio indivíduo elenca suas normas e vive segundo elas. Além disso, uma das principais características da ética humanista é a valorização e o cuidado com o outro, uma práxis que se manifesta na interação da pessoa com o mundo que a cerca.

Segundo o pai da psicanálise humanista, tanto a ética autoritária quanto a ética humanista estão interligadas a figura de uma autoridade, autoridade que pode ser exercida de modo autoritário ou de modo racional. A análise do *modus operandi* da autoridade é fundamental para que se possa averiguar se sua práxis conduz à liberdade ou ao *cativeiro*, promove o bem comum ou o fortalecimento das desigualdades sociais, é uma orientação em prol da vida ou da destrutividade? (COTTA, 2020).

Com o intuito de compreender de modo mais satisfatório, a interface entre a ética e a figura de autoridade, deve-se primeiramente entender que o indivíduo é um *animal social*, que constitui a sua personalidade através da relação com o outro (FROMM, 2013). Todavia, a pessoa não deve ser entendida como um ente fragmentado mas sim em sua integralidade, que engloba a dimensão corpórea, psicossocial e espiritual. De modo específico, a esfera psicossocial é responsável pela pelo processo de inter-relação. Esta esfera também é primordial no desenvolvimento da personalidade do sujeito, mais especificamente de seu caráter, que se constitui por intermédio dos processos de assimilação e de socialização. Estes dois processos estão intrinsecamente ligados ao relacionamento da pessoa com o mundo. Em outros termos, o indivíduo:

[...] pode adquirir coisas recebendo-as ou tirando-as de uma fonte exterior, ou produzindo-as através de seu próprio esforço; tem, porém, de adquiri-las e assimilá-las de algum modo a fim de atender as suas necessidades. (FROMM, 1974, p. 58).

O fragmento supracitado nos leva a outro aspecto da condição humana, a *necessidade de relacionamento*. Segundo Fromm, uma das principais necessidades humanas se refere ao relacionamento, isto é, o indivíduo “[...] não pode viver sozinho e desligado do próximo: tem que se associar aos outros para fins de defesa, trabalho, satisfação sexual, divertimento, criação dos filhos, transmissão de conhecimentos e

de posses materiais.” (FROMM, 1974, p. 58). Para o nosso autor, o humano é um ser de relação, por este fato o isolamento completo se torna insustentável e prejudicial à saúde do sujeito.

Como se pode verificar, o indivíduo se desenvolve enquanto pessoa por intermédio de sua relação com o mundo, uma relação que pode ser manifestada tanto pelo amor quanto pelo ódio, pela motivação de criar ou de destruir; de preservar a vida ou de destruí-la. E todas estas formas de interação do sujeito com o mundo tem um elo em comum: a esfera psicossocial. O desenvolvimento da esfera psicossocial se inicia com o relacionamento primário com os pais/tutores, e, posteriormente, se estende à outras pessoas que fazem parte do universo social do sujeito, o que nos leva a figura da autoridade. Dentre as variadas máscaras sociais (*personas*) que podem representar a figura de autoridade para uma determinada pessoa, pode-se citar: professor(a), sacerdote ou sacerdotisa, político(a), dentre outros.

Diante das ponderações apresentadas até aqui, é possível formular o seguinte pressuposto:

- Dada a ideia de que o indivíduo é um *ser de relação*, a sua busca por aceitação e por senso de identidade poderá conduzi-lo à duas tendências existenciais distintas¹: 1) *amor à morte* ou 2) o amor à vida.

Deste modo, para que a destrutividade não se torne imperativa na vida da pessoa, é de fundamental importância que o sujeito se torne consciente de sua realidade sociocultural, utilizando-se do pensamento crítico contra quaisquer formas de alienação e de discursos autoritários que conduzem à necrofilia (*amor à morte*). Essa perspectiva nos leva ao encontro do comentador frommiano Rodrigo Borgheti, que entende a conscientização como um processo contínuo, que se inicia na percepção e na inter-relação entre o indivíduo e o mundo que o cerca (BORGHETI, 2015).

Em suma, como nos adverte Erich Fromm, a ética humanista, fundamentada pelo pensamento crítico e pela biofilia, é fundamental para a promoção da saúde integral do indivíduo, assim como para a sua relação harmoniosa com o mundo. De

¹ Segundo Fromm (1981), todo indivíduo é detentor das duas orientações – a necrófila e a biófila – sendo uma delas a dominante na vida do sujeito.

acordo com o comentador frommiano Rainer Funk, a ética humanista é um objeto de orientação para a vida, uma bússola racional que estimula o indivíduo a ser tornar o que potencialmente é, verdadeiramente humano (FUNK, 1982).

3. A ÉTICA E A ESPIRITUALIDADE NA COSMOVISÃO FROMMIANA: a aplicabilidade da arte de viver

Para Erich Fromm, o ser humano deve ser entendido de modo holístico, *não fragmentado*, o que nos leva a noção do paradigma da integralidade humana, composta de três dimensões indissociáveis: a corpórea, a psicossocial e a espiritual. Neste viés, é de suma importância elucidar mesmo que em termos gerais, como é compreendida cada uma destas esferas na teoria psicanalítica frommiana.

A *dimensão corpórea*, no paradigma psicanalítico humanista é mais do que uma estrutura física, ela representa todo um modo de ser no mundo. A personalidade e o modo de vida de uma pessoa pode inclusive modificar a sua estrutura corporal, fato que poderá torná-la mais atraente e desejada, caso ela (a pessoa) queira se adequar ao padrão de beleza estabelecido socialmente. Contudo, um dos principais elementos da análise frommiana sobre a esfera corporal de um indivíduo, está relacionado ao seu estado de saúde, ou seja, o corpo do sujeito pode apresentar sinais externos de que alguma coisa não está bem em seu interior.

O inconsciente pode *mandar mensagens* para o indivíduo por meio de sintomas patológicos corporais. Em termos gerais, pode-se dizer que estes sintomas externos, oriundos de conflitos psíquicos, se configuram nas chamadas *doenças psicossomáticas* (FROMM, 2013). Ainda de acordo com Fromm (2018), para tratarmos da saúde da dimensão corpórea é necessário que nos tornemos realmente conscientes de nossos repertórios gestuais (que expressam elementos inconscientes). O nosso autor também ressalta que a prática da yoga e do Tai chi chuan, podem auxiliar o sujeito no processo de harmonia com a sua dimensão corpórea.

A *dimensão psicossocial* está interligada ao inconsciente e também às influências sociais que integram a personalidade total da pessoa. Segundo Fromm (2013), o sujeito enquanto um *ente gregário* necessita se relacionar com aos outros. Porém, os impactos provenientes da sociedade sob a formação da psique do

indivíduo, podem ser produtivas e também improdutivas. Assim, neste processo de assimilação e de incorporação de elementos sociais (valores, regras, padrões culturais) a pessoa poderá desenvolver uma orientação² biófila (pautada pelo amor à vida) ou necrófila (regulada por pensamentos ou ações de caráter destrutivo), que afetará o modo como ela interage com o mundo.

Por fim, a *dimensão espiritual* é caracterizada pelos seguintes aspectos: busca do sentido da vida; transcendência (que pode ser vertical ou horizontal); cultivo da existência autêntica; experiência religiosa e vivência de uma espiritualidade (religiosa ou não). Como nos pontua Fromm (2013), a esfera espiritual é vinculada a *necessidade existencial de um quadro de orientação e de um objeto de devoção*, por estar relacionada a busca pelo sentido da vida e de harmonia com o todo. Além disso, esta dimensão também abrange um sentido mais estrito de espiritualidade, a qual denominamos neste trabalho de espiritualidade humanista.³

Também vale frisar que, cada uma dessas três dimensões humanas são entendidas na psicanálise humanista como intrínsecas, inseparáveis. Dessa maneira, cada dimensão irá repercutir em saúde ou em doença, caso não sejam cuidadas e nutridas pelo próprio sujeito. Neste contexto, Fromm (1974), reforça que o atrofiamento de qualquer uma dessas três dimensões acarreta o adoecimento e o sofrimento do indivíduo.

Por esta razão, Erich Fromm entende que o cultivo da espiritualidade é sem sombras de dúvidas de fundamental importância para a saúde e bem-estar do indivíduo. Contudo, como afirma o psicanalista alemão, a sua noção de espiritualidade não está associada ao viés religioso institucional, ela advém do pensamento da ativista política estadunidense Susan Sontag (1933-2004). Nas palavras do nosso autor:

[...] procurei por muito tempo uma formulação adequada dos conceitos “espiritual” e “espiritualidade”, mas não encontrei qualquer uma que fosse

² Na teoria frommiana, a biofilia e a necrofilia se referem à tendências existenciais produtivas e improdutivas da personalidade humana, respectivamente. Vale mencionar que todas as pessoas são detentoras das duas tendências em seu âmago interior, todavia, a diferenciação entre o indivíduo considerado biófilo ou necrófilo, ocorre quando uma tendência se sobressai à outra, moldando assim a conduta do sujeito (FROMM, 1981).

³ Deve-se esclarecer que a noção de *espiritualidade humanista* não foi utilizada por Erich Fromm em nenhuma de suas obras. Todavia, a empregabilidade da referida expressão nesta comunicação, está baseada na cosmovisão frommiana, que compreende a espiritualidade como um movimento de transcendência, que visa a ruptura com o egocentrismo, o restabelecimento da harmonia existencial, a liberdade interior e a busca pelo sentido da vida.

mais prática para mim do que esta formula de S. Sontag: Espiritualidade: planos, terminologias, ideias relacionadas a uma conduta que visa a resolver uma contradição estrutural penosa inerente à condição humana, à transcendência. Eu acrescentaria, no entanto, desejos apaixonados, antes de “planos, terminologias, ideias”. (FROMM, 2013, p. 38).

De modo geral, de acordo com o psicanalista humanista, a ideia de espiritualidade integra o espectro de desejos e paixões humanas racionais, pois se referem a um modo específico pelo qual o sujeito visa responder duas questões existenciais fundamentais. A primeira se refere à necessidade de estabelecer uma nova forma de harmonia com a natureza pautada pela racionalidade; e a segunda está associada a atribuição do sentido da vida.

4. CONCLUSÃO

De modo a concluir o nosso raciocínio, cabe reiterar que a espiritualidade humanista deve ser entendida como uma ruptura do egocentrismo. Isto é, uma espiritualidade que visa o restabelecimento da harmonia consigo mesmo e com o mundo, um movimento altruísta que culmina no desabrochar de uma vivência biofílica. Neste contexto, a espiritualidade humanista adquire a sua dimensão ética, dada a ideia de que, somente se o sujeito sair de sua *bolha existencial* poderá encontrar-se consigo mesmo. Isso significa que a alegria de viver e o amor à vida só são experienciados verdadeiramente em comunhão.

REFERÊNCIAS

BORGHETI, R. **Paulo Freire e a psicanálise humanista**. Curitiba: Appris, 2015.

COTTA, D. **A experiência religiosa católica do Encontro de Casais com Cristo (ECC): uma análise sob a perspectiva da psicanálise humanista de Erich Fromm**. Curitiba: CRV, 2020.

FROMM, E. **Análise do homem**. 9. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

FROMM, E. **O coração do homem: seu gênio para o bem e para o mal**. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

FROMM, E. **Rever Freud: por uma outra abordagem em psicanálise**. São Paulo: Loyola, 2013.

FROMM, E. **El arte de escuchar**. Barcelona: Paidós, 2018.

FUNK, R. **Erich Fromm**: the courage to be human. Nova York: Continuum, 1982.

DE CIVITATE DEI E O PENSAMENTO ÉTICO-POLÍTICO DE AGOSTINHO DE HIPONA

Gustavo Augusto da Silva*

RESUMO

O itinerário deste trabalho é analisar os aspectos do pensamento de Agostinho de Hipona no que concerne à política e à ética. Pretende-se demonstrar como o homem precisa viver e praticar a justiça com seu povo e o fim mesmo da *Civitas* como organização terrena e divina. À vista disso, intenciona-se estabelecer uma introdução ao pensamento antropológico-político de Agostinho baseado no livro *De Civitate Dei* movida por um duplo alcance: uma parte relacionada ao homem individual e outra ao social. Na sociedade, o agir humano possui uma finalidade imediata e uma finalidade sobrenatural. A relação destes valores à finalidade última precisa estar em conjunto com a busca da felicidade para os cidadãos. Os atos relacionados com a finalidade imediata são os trabalhos de concórdia e justiça social de cada indivíduo. Observa-se que Agostinho não apresenta uma teoria política no sentido literal da palavra, uma vez que ele não defende este ou aquele tipo de governo para a *Civitas*. Outrossim, apresenta-nos princípios éticos-morais sobre como edificar um tipo de Estado. Defende um teocracismo político, contudo, não se pode extrair de sua filosofia um pensamento no qual o governo da cidade terrestre necessariamente precise ser teocrático. As conclusões desta pesquisa visam perscrutar a ideia de uma pedagogia acerca da paz e do fim teleológico da *Civitas*; este último como relacionado com a defesa de que o governo não conduza o homem à iniquidade, mas ao contrário, proporcione meios para que o guie à paz.

Palavras-chave: Ética. Política. Paz. Agostinho. Filosofia.

1. INTRODUÇÃO

Na filosofia e nas obras de Agostinho não se encontra nenhum tratado sistemático de política e ética. Compreende-se sua obra antropológica como uma constituição do ambiente histórico concreto de sua época, possibilitando uma análise que resulta em tantos outros elementos que podemos chamar de sua ética social e política. O desenvolvimento da *civitate Dei* é uma leitura da história da humanidade à luz do conceito do bem, que significa a presença de Deus na história; e do mal, que concretiza a desobediência a Deus por parte dos homens. Segundo Fortin (2018):

* Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: gustavo85031342@gmail.com.

A concepção de Agostinho rejeita a noção clássica de cidade, ou de seu equivalente, como totalidade autossuficiente capaz de levar à sua realização todas as necessidades e todas as aspirações de base dos indivíduos. Sem renunciar à sua cidadania na sociedade temporal, à qual pertencem, os cristãos fazem parte de uma sociedade universal, embora invisível, a única em que a salvação pode ser alcançada. (FORTIN, 2018, p. 234).

As duas cidades que dispõe a conceituar são opostas, contudo, Agostinho aponta que em sua origem a cidade dos homens já fez parte da cidade de Deus. Longe do pecado os homens viviam felizes como povo de Deus. A partir do pecado do primeiro homem a cidade dos homens começou a existir como oposição a cidade de celeste porque o primeiro a pecar quis gozar de si mesmo e afastou-se do bem. O mal é o afastamento do bem.

É impossível separar o homem da cidade, seja ele ímpio ou reto. O homem que vive na cidade de Deus procura viver conforme a verdade, logo, os homens que se afastam dos desígnios de Deus e vivem conforme seus pressupostos estão na mentira. O conceito das duas cidades é a representação alegórica da contradição entre bem e mal, como esclarece Marcos Roberto Nunes Costa:

[...] isso não passa de uma aplicação alegórica do termo para designar a presença de duas realidades metafísicas: o bem e o mal, permeando as ações humanas quando, portanto - escreve Agostinho - o homem vive segundo a verdade, não vive segundo ele mesmo, mas segundo Deus, pois Deus é quem disse: *Eu sou a verdade*. Quando vive segundo ele mesmo, quer dizer, segundo o homem, não segundo Deus, indubitavelmente vive na mentira. (COSTA, 1998, p. 1055, grifos do autor).

Materialmente a cidade celeste se concebe pela benevolência e concórdia praticada pelos homens que amam a Deus dentro da realidade da cidade dos homens. As duas cidades participam das coisas terrenas, porém o homem reto usa das coisas imperfeitas e mutáveis da cidade terrestre para bem conduzir seu espírito na cidade de Deus rumo à justiça para o povo. Na cidade dos homens o egoísmo conduz cada indivíduo a pensar e agir apenas por seu próprio benefício. As leis terrestres que se propõem apenas o benefício de quem as outorgou são leis que levarão desordem à cidade.

Agostinho utiliza a palavra latina *civitas* para a compreensão metafísica de que as duas cidades não são separadas fisicamente. O povo constrói a *civitas* e dela podemos separar misticamente a cidade dos homens (cidade terrestre) e a cidade de

Deus (cidade celeste). Se sabe em qual cidade os homens habitam conforme compreende-se como vivem, pensam e agem na política da *Civitas*.

Posto que as duas cidades são separadas misticamente, os homens pertencem tanto à cidade de Deus quanto à cidade terrena. Anseiam pela paz, contudo, estão condicionados as contradições e conflitos deste mundo. Plenamente os homens viverão com Deus na cidade eterna, porém, a cidade terrena os envolve, desafia e os provoca. As cidades estão radicadas em dois amores: a ganância e a caridade. A cidade dos homens foi separada de Deus, porque o homem teve ganância e se inclinou para os bens materiais com o fim gozar de si. A caridade faz com que o amor seja na liberdade de Deus, conduzindo-o a um estado de vida feliz.

2. A BUSCA PELA PAZ E A SOCIABILIDADE HUMANA

O homem é conceituado por Agostinho como ser propriamente social. Para ele, a vida moral está sempre implicada em uma vida social. Um povo é formado pelas relações estabelecidas que existem em um local no qual habitam homens que têm um amor comum a determinada coisa. Através da convivência é construída toda uma contextura de relações que tornam todos envolvidos.

A *Civitas*, como elucida Gilson (2006), é o conjunto de homens que une o amor comum deles por certo objeto. Diremos que há tantas cidades quanto amores coletivos. Associando a vontade e a posse comum do que os homens amam podemos denominar um povo; é o centro de amor que engendra a cidade. Mesmo havendo duas cidades, os homens não são separados por duas éticas. Agostinho identifica o homem totalmente dentro da ética da cidade. O homem cristão vive nas duas cidades, porque não há como separá-lo dos homens ímpios. Já o homem da cidade terrestre, coexiste junto ao homem cristão, porém, este convívio é apenas na realidade material da *Civitas*. De acordo com Costa (2009):

[...] para Agostinho, o que interessa não é a forma de governo da *Civitas*, se democracia, aristocracia etc., se governada por um só ou por muitos, desde que ela não conduza o homem à iniquidade, mas, ao contrário, proporcione os meios capazes de levar o homem à Vida Eterna. (COSTA, 2009, p. 190).

A vida moral e a vida social estão constituídas sob a mesma base: a caridade e a liberdade. Para os homens que não fruem para Deus dentro desta perspectiva,

Agostinho os chama de *homem velho*. Tendo em vista a dualidade corpo e alma, o *homem velho* é aquele que se apega às coisas temporais e terrestres, usa das coisas passageiras para fruir em si mesmo. Já o *homem novo* é aquele que ama seu corpo para sua alma e sua alma para Deus; é interior e celeste.

Então, de acordo com o fim em que se ordenam, as duas cidades se distinguem e se opõem. Para os cidadãos da cidade de Deus o fim último é o estabelecimento perfeito da beatitude e fruição de seu povo a Deus. Para Agostinho o estabelecimento da cidade celeste é uma construção progressiva dos desígnios da providência e demonstra a significação profunda da história no que confere sua razão de ser. O homem cristão vive com os outros, mas não como os outros. A cidade de Deus e a dos homens são excludentes, porém, elas são em estados diferentes. É a intenção e o amor colocado nas ações que diferenciam os atos cristãos dos atos do homem que ama somente a si. Elas precisam coexistir para se sustentar.

O que o povo da cidade de Deus procura é o bem comum e a beatitude para todos aqueles que estão associados. Porém, existe um bem que todo povo procura. Até os ímpios buscam a paz. Em qualquer povo, a paz será sempre o que engendra o movimento social. Pela busca da paz, os ímpios fazem guerras e destroem a si mesmos. A guerra é evidente para uma sociedade, mas qual seu fim senão a paz verdadeira de seu povo? A paz da cidade cristã não é a paz conforme as vontades dos homens. É a concórdia estendida a todos que habitam a cidade. Enfim, a paz da cidade de Deus é uma sociedade perfeitamente guiada à fruição de Deus para aqueles que se amam na tranquilidade da ordem. “A vida feliz é conhecer piedosa e perfeitamente: porque somos conduzidos para a verdade; qual a verdade de que fruímos; através do que somos ligados com a medida suprema.” (AGOSTINHO, 2014, p. 42). Como nos pontua Gilson (2006):

A paz verdadeira é a que satisfaz plenamente as vontades de todos tão bem que depois de tê-la obtido, elas não desejam nada mais. Nesse sentido é verdadeiro dizer que não se faz a guerra pela guerra, mas pela paz; quando os homens lutam, sua vontade não é que a paz não exista, mas que ela exista conforme a vontade deles. (GILSON, 2006, p. 329).

O homem ímpio busca a felicidade nos bens terrenos, por isso sua paz é falsa. Porque frui dos bens mutáveis para ter comodidade nesta vida. A vida da cidade de Deus é o compartilhamento dos bens e da procura pela paz verdadeira. Isto é iniciado dentro da casa de cada indivíduo, justamente porque a casa é o princípio e

fundamento da cidade (AGOSTINHO, 2013). A busca pela beatitude é um ato individual que se expande para os outros cidadãos da cidade. O fim do povo cristão é a felicidade junto a Deus. O princípio do povo cristão deve relacionar-se com o fim e todas as partes com seu todo. Isso significa que:

[...] a família dos homens que não vivem da fé busca a paz terrena nos bens e comodidades desta vida. Por sua vez, a família dos homens que vivem da fé espera nos bens futuros e eternos. [...] Possui essa paz aqui pela fé, de que vive justamente, quando refere à consecução da verdadeira paz todas as boas obras que faz para com Deus e com o próximo porque a vida da cidade é vida social. (AGOSTINHO, 2013, p. 440-441).

A cidade de Deus se encontra junto ao homem peregrino no caminho da paz. As raízes antropológicas da paz supõem reconciliação. O homem possui três dimensões a serem exploradas: sua dimensão interior, isto é, consigo mesmo; entre os membros familiares e entre os homens da cidade. Agostinho dispõe uma pedagogia da paz para que ela ocorra na cidade a começar por cada indivíduo. Para o hiponense o autorreconhecimento é a centralidade da vida na cidade. Noutras palavras, “[...] a paz é encontrada na harmonia, seja no ritmo do cosmo criado, seja em nossa vida pessoal, escolar, familiar ou social.” (HINRICHSEN, 2014, p. 26).

3. TELEOLOGIA DA CIVITAS

Pode-se dizer que toda a antropologia filosófica de Agostinho está voltada para o problema da felicidade do homem. Toda sua produção literária perpassa por esta incógnita. Não resta dúvidas para nós que a *Civitas* possui uma função ético-moral/teleológica. A *Civitas*, como aglomerado de homens sociais, garante condições para que os seus filiados possam viver de forma pacífica com vista à vida eterna. De acordo com santo Agostinho:

É pensamento unânime de todos quantos podem fazer uso da razão que todos os mortais querem ser felizes. Mas quem é feliz, como tornar-se feliz, eis o problema que a fraqueza humana propõe e provoca numerosas e intermináveis discussões. (AGOSTINHO, 2011, p. 387).

O espaço político da *Civitas* é a promoção da eudaimonia antropológica que inquieta o homem a buscá-la. Uma perfeita harmonia entre os processos sociais e políticos da cidade e a busca dos homens pela verdadeira felicidade. Para ele, à

Civitas cabe a tarefa de promover a felicidade temporal dos homens, tendo em vista a Verdadeira Felicidade a ser alcançada em Deus. As leis da cidade terrestre não são a causa da discórdia e pecado dos homens. Mas, é aquela que se mostra insuficiente para impedir que os homens se afastem do bem.

O homem não separar-se-á nunca da cidade, independente de qual seja ela. Mesmo a cidade dos homens sendo inteiramente mutável e imperfeita, ela se mostra como o movimento integral de suas vontades carnis. O homem é o fundamento e finalidade da *Civitas*. É finalidade, enquanto meta imediata da cidade, promover a paz temporal dos seus concidadãos. Por outro lado, a cidade terá outra relação à finalidade última do homem. O resgate da paz e da felicidade eterna só se findará na cidade de Deus.

A coexistência metafísica da cidade de Deus junto à cidade dos homens supera o conceito de que o homem cristão vive separado fisicamente dos homens ímpios. Vivem em conjunto, mas separados pelo espírito. Agostinho distingue as vicissitudes do existir baseado na lei natural estabelecida por Deus. O Criador, por sua razão, estabelece a ordem do mundo e, por sua vontade, executa tal ordem. Entre as duas cidades há um ambiente intermediário, no qual existem as leis humanas, totalmente instáveis.

Para se observar retamente os preceitos e leis da cidade, o cidadão o deve fazer com um pressuposto que vá além dos afazeres sociais. O homem bom é observador das leis da cidade dos homens, justamente porque ele obedece em prol de fins superiores aos da *Civitas*. Mesmo vivendo junto aos homens ímpios, os homens pertencentes à cidade de Deus praticam as virtudes não em proveito da cidade terrestre, mas em prol de instaurar a justiça e a harmonia da paz. Segundo Costa (2009):

Um dos fundamentos da *Civitas* em Agostinho é o bem comum, que, por sua vez, se enquadra em seu eudaimonismo ético-político, uma vez que promover o bem comum é o mesmo que promover a concórdia, a paz ou felicidade temporal do homem, contrariamente aos bens privados que destroem a *Civitas*, tornando-a má, ímpia e soberba. (COSTA, 2009, p. 95 – grifos do autor).

À vista disto, Agostinho pautava uma teleologia da *Civitas*. A justiça promovida pelos cidadãos da cidade de Deus no ambiente da cidade dos homens será necessária para a edificação terrena e espiritual da *Civitas*. Através dos bens

temporais os homens justos fazem com que o fundamento ético-político da cidade seja cumprido, como bem imediato. A concórdia é o meio no qual a paz temporal será instaurada no povo. Concórdia esta que é promovida e buscada pelos cristãos. Agostinho diz a respeito da justiça dos homens como um bem intermediário para alcançar o bem supremo. Os bens intermediários ou médios são os meios terrenos e perecíveis que são utilizados como fim sobrenatural da *Civitas*.

Agostinho deixa claro que a cidade dos homens só possui valor enquanto meio ou em sua relação com a concórdia buscada pelos homens da cidade celeste. Sua paz temporal se encontra no agir dos homens retos que coabitam dentro da *Civitas* junto a cidade terrestre.

4. CONCLUSÃO

Observa-se que Agostinho não nos apresenta uma teoria política no sentido literal da palavra, vez que ele não defende este ou aquele tipo de governo para a *Civitas*. Porém, apresenta-nos princípios éticos-morais sobre como edificar a *Civitas*. Ele defende um teocracismo político, contudo, não se pode extrair de sua filosofia um pensamento no qual o governo da cidade terrestre necessariamente precise ser teocrático. Sua pedagogia acerca da paz e do fim teleológico da *Civitas* está relacionada com a defesa de que o governo não conduza o homem à iniquidade, mas ao contrário, proporcione meios para que o guie à paz.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus: parte I**. Tradução Oscar Paes Leme. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. (Coleção Pensamento Humano).

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus: parte II**. Tradução Oscar Paes Leme. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. (Coleção Pensamento Humano).

AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. Tradução Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2014. (Patrística, 8).

COSTA, Marcos Roberto Nunes. A Dialética das duas Cidades na Teologia/Filosofia da história de Santo Agostinho. **Veritas**, Porto Alegre, v. 43, n. 4, p. 1053-1069, 1998. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/35493>. Acesso em: 25 fev. 2022.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2009.

FORTIN, Ernest L. Civitate Dei. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**. São Paulo: Paulus, 2018. p. 234-239. (Coleção Filosofia Medieval).

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

HINRICHSEN, Luís Evandro. Agostinho e a Cidade: de Deus ou dos homens? sobre a inquieta dinâmica da paz. *In*: HINRICHSEN, Luís Evandro; SILVA, Paula Oliveira (org.). **Agostinho de Hipona: ensaios sobre Deus, liberdade e comunidade**. Porto Alegre: Letra e Vida, 2014. p.13.

NA RUA, LONGE DO ESTADO DE DIREITO E PERTO DAS IGREJAS: um relato sobre homens em situação de rua e os enquadramentos sociais

*Mauri de Carvalho Braga**

RESUMO

A partir do estudo de caso social de dois homens com trajetória de vida nas ruas, esta comunicação visa apresentar uma reflexão sobre a função normativa da religião como enquadramento prévio ao reconhecimento de direitos. Considerando que as políticas públicas se orientam por critérios normativos de atendimento, como idade, gênero e/ou lugar de moradia, problematizo o acesso dos corpos que não atendem a tais critérios ao Estado de Direito. Destacamos as trajetórias de vidas que, marcadas pela exclusão social, e que diante da experiência religiosa, passam a acessar direitos sociais operacionalizados pelas políticas públicas. A análise de tais trajetórias aponta para a normatização proporcionada pela religião como fator anterior à proteção social e explicita o que Judith Butler (2015), em *Quadros de Guerra*, concebe como enquadramentos que condicionam reconhecimento.

Palavras-chave: Reconhecimento. Religião. Enquadramento. Pessoas em situação de rua.

1. INTRODUÇÃO

As multidões dos centros urbanos nem sempre olham com atenção à sua volta. Nesses locais, vivem pessoas em situação de rua que, quando consideradas, provocam o pensamento crítico da realidade social e nos colocam em uma discussão ética sobre o cotidiano. Pensar a vida a partir das pessoas em situação de rua, como

* Especialista em Educação Social pela Universidade Católica de Brasília. Assistente social e Coordenador da Comissão de Direitos Humanos do Conselho Regional de Serviço Social de Minas Gerais. E-mail: mauridecarvalho@hotmail.com.

proponho neste trabalho, elucida dois conceitos discutidos por Judith Butler em sua obra *Quadros de Guerra: vida precária e enquadramento*.

Em acordo com a reflexão proposta por Butler (2015), discutir a vida precária e o enquadramento proporciona apreender aproximações e distanciamentos entre os seres humanos, quanto ao fato de se tornarem mais ou menos reconhecidos. Importante esclarecer, que a noção de reconhecimento apresentada pela autora vai ao encontro da reflexão hegeliana sobre o tema e pode ser simplificada como “[...] uma prática intersubjetiva [...]” (KRITSCH; VENTURA, 2019, p. 455), necessária para a sobrevivência e diretamente relacionada à garantia de direitos que depende de ao menos duas instâncias para ocorrer.

A partir de *Quadros de Guerra*, ousou afirmar que a novidade apresentada pela reflexão crítica de Butler (2015), ao tema do reconhecimento, consiste em explicitar as condições produzidas e reproduzidas na sociedade para que uma vida se torne reconhecida. Isto é, em Butler (2015), encontro uma ideia importante para pensar os corpos que, comumente, são excluídos socialmente e não se tornam alvo de proteção social: as instituições produzem parâmetros por meio dos quais realidades são reconhecidas ou não como humanas. Além da definição de reconhecimento, a autora apresenta os critérios pelos quais ele entra em operação; pauta as normas sociais utilizadas para reconhecer um corpo como dignamente humano. Esta perspectiva problematiza o direito à vida e os desafios de sobrevivência de alguns segmentos sociais em nossa época.

Servindo-me destes operadores crítico-reflexivos, apresento duas histórias de vida de homens sobreviventes *d’um* contexto de guerra: a vida nas ruas. Busco demonstrar que o acesso aos direitos fundamentais para a sobrevivência foi possível após estes homens se adequarem às normas sociais e, ainda; que a religião figurou como a instituição normatizadora dos seus corpos. Sem o reconhecimento, a vida não seria possível. Neste processo de tornar-se reconhecível, a instituição religiosa se revelou significativa para os dois homens, pois os favoreceu com a normatização. Assim, a transcendência da rua como único meio de sobrevivência pode ser verificado.

2. NA RUA, LONGE DO ESTADO DE DIREITO E PERTO DAS IGREJAS

Neste trabalho, considero a trajetória de dois homens, líderes de movimentos religiosos. Os nomes são fictícios: Sereno, 45 anos, é natural de uma cidade do interior de São Paulo, e Dom Quixote, 41 anos, é belo-horizontino.

Na perspectiva de Butler (2015), a precariedade caracteriza a vida dos humanos. Precariedade como sinônimo de impossibilidade de sobrevivência solitária, equivalente ao estado de dependência dos cuidados e da proteção alheia ao nascer. A partir disso, entendo que alguns corpos, ainda que crescidos, estão mais expostos ao risco de deixarem de existir, em um constante estágio de fragilidade ou vulnerabilidade, por não se tornarem alvos de reconhecimento.

Em suas falas, Sereno e Dom Quixote identificaram alguns fatores que, os levaram à vivência nas ruas: vulnerabilidades afetivas e ocorrências conflituosas ou violentas que se deram em seus grupos de origem. Sereno foi criado pela genitora, o padrasto e a avó, aos 11 anos descobriu quem era o seu pai biológico e foi informado de que este era um hippie andarilho. Atribuiu ao fato de não ser o filho biológico do parceiro da mãe, o motivo do distanciamento emocional que sentia em relação ao casal. Na mesma época, interessou-se pela produção de artesanatos e passou a ficar muitas horas na rua, vendendo as peças. Pôs-se a reproduzir a versão hippie do pai apresentada por sua mãe. Posteriormente, com o falecimento da avó materna ocorreu uma série de desilusões relacionais com conhecidos, colegas e parcerias, e Sereno começou, então, a fazer uso abusivo de drogas.

No caso de Dom Quixote, o aspecto relacional e afetivo fragilizado se deu a partir da morte da mãe. O pai, único responsável legal direto por ele e pelo irmão, passou a consumir álcool de modo excessivo, tornando-se incapaz de cuidar dos filhos, afetivamente. Desta forma, deixou Dom Quixote e o irmão sob os cuidados de uma senhora idosa, contratada como governanta da casa. Dom Quixote relata que enfrentou uma mudança de costumes, pois, com a mãe, experimentara uma criação rígida, com horários, normas e excessiva proteção, e, após o falecimento dela, deparou-se com um ambiente doméstico desorganizado e sem rotinas. Ainda adolescente, ficava muito tempo na rua e, à semelhança de Sereno, iniciou o uso

abusivo de drogas. Aos 18 anos de idade, Dom Quixote passou a viver com uma mulher em uma casa de propriedade da família, junto com os sogros e a filha recém-nascida. Nesta época, o seu pai faleceu e o irmão mais velho assumiu os negócios da família de classe média alta, levando-os à falência em pouco tempo. Dom Quixote perdeu a casa em que morava e, em seguida, a família partiu para Portugal, deixando-o sozinho, experimentando uma nova ruptura emocional.

Sereno e Dom Quixote, antes de viverem continuamente nas ruas, experimentaram significativas situações de desproteção familiar e rompimentos relacionais. A fragmentação dos vínculos que lhes conferiam algum tipo de localização emocional parece estar diretamente conectada ao início da trajetória nas ruas. Diferente de Dom Quixote, Sereno passou a estar nas ruas progressivamente, oferecendo aos transeuntes suas peças artesanais e, comumente, trocando-as por cachaça e substâncias psicoativas. Nesse cenário, conheceu uma comunidade hippie- evangélica por meio de um amigo e, quando estava se tornando participante ativo, por meio de uma tia soube do falecimento de sua mãe. Sereno retornou à cidade natal a fim de viabilizar a partilha dos bens, e, concluída, não retomou o vínculo com os hippies-evangélicos, voltou para as ruas de Belo Horizonte - MG.

Dom Quixote, se viu em situação de rua não só pela precariedade dos vínculos familiares, mas, também, por questões econômicas. Aos 22 anos, aproximadamente, desocupou a casa deixada pelo pai por decisão da justiça e experimentou a solidão com a partida da companheira, da filha e dos sogros. Viu-se sozinho, sem moradia e a vulnerabilidade, ainda mais literal, concretizada (BUTLER, 2015). Ao falar sobre tais experiências, usou a gíria dos marginalizados: *me vi no mundão*.

Duas vidas não *enquadradas* às normas impostas pelo Estado, dois corpos *no mundão*, que se apresentavam vulneráveis. Sereno, de volta às ruas, não conseguia dinheiro, pois, no início dos anos 2000, a promulgação do Código de Posturas da cidade não permitia que artesãos vendessem os seus produtos nas ruas;⁴ aguardava, então, que os parentes do interior de São Paulo cumprissem com o acordo de enviar dinheiro da mãe falecida, para regressar à comunidade hippie-evangélica. Diante do não cumprimento do acordo, Sereno tenta obter uma passagem junto ao Serviço

⁴ Para mais informações sobre essa ocorrência, indico a leitura do texto *Crítica ao manejo humano em Belo Horizonte*, redigido por Carrieri, Maranhão e Dutra Murta (2009).

Social da Rodoviária de Belo Horizonte e em outros equipamentos públicos, sem sucesso. De acordo com o seu relato, tais estabelecimentos não atendiam sua demanda, alegando que ele buscava recurso para viajar ao encontro de pessoas sem vínculo consanguíneo e/ou documental familiar. Iniciou, aí, uma jornada de idas e vindas às comunidades terapêuticas e retornos à rua. Dom Quixote esteve em situação de rua por cinco anos. Com a intensificação do uso de drogas, após o despejo da casa e as rupturas afetivas, se viu *perdido*, sem conhecimento dos seus direitos e com muito medo de *manguear* (pedir). Disse-me, acerca deste período, que não acreditava nas pessoas e não recebia respostas resolutivas dos estabelecimentos públicos, chegou a escutar de funcionários públicos que ele era *bonitinho* e *educado demais* para precisar de auxílio de políticas públicas. Percebo nos relatos de Sereno e de Dom Quixote a falta de enquadramento como impedimento de acesso às ações governamentais e às políticas públicas que poderiam lhes garantir direitos. A concepção normativa de família, no caso de Sereno, não era atendida, logo, não havia o acesso ao direito social do transporte interestadual. Os estereótipos físicos, relacionados à aparência, do que é uma pessoa desprovida de recursos financeiros, no caso de Dom Quixote, uma vez que não eram atendidos, impediam o atendimento qualificado do jovem.

Sereno foi abordado na rua por três mulheres jovens, membros de uma denominação evangélica e bacharéis em Teologia que o convidaram a participar de um culto. Aceitou com o objetivo exclusivo de se alimentar e, se possível, higienizar. No templo, conheceu a história da comunidade, fundada para evangelização de hippies. Referiu-se a esta igreja evangélica como um espaço de cuidado para pessoas em situação de vulnerabilidade agravada e destacou que alguns de seus líderes foram, no passado, *hippies* ou *andarilhos* como ele. Desde a primeira reunião, manteve-se frequente aos cultos e consumiu drogas até que o pastor lhe ofereceu a ceia com pão e suco de uva, comunicando-lhe que era muito bem-vindo na comunidade. Ao sentir-se acolhido e pertencente à igreja, parou de usar drogas ilícitas. Foi autorizado a trabalhar com seu artesanato e a fumar na parte externa do templo. Começou então a divulgar sua experiência para conhecidos que viviam na rua e, aos poucos, os trouxe até a igreja, momento em que inicia seu papel de liderança no segmento pentecostal. Sereno, em sua imersão na vida religiosa, sentia, ocasionalmente, o desejo de consumir álcool e outras substâncias, ingressou em uma

comunidade terapêutica vinculada à denominação religiosa para o tratamento da dependência química.

Ao ser admitido na comunidade terapêutica, Sereno sofreu modificações no modo de se vestir, no trato com os cabelos e, também, no cuidado de si mesmo. A adesão às normas institucionais relacionadas à aparência, à abstinência de drogas ilícitas, não foi praticada em relação às normas sobre o amor e a sexualidade: ainda na internação, apaixonou-se pela esposa de outro interno e conheceu a reprovação aos relacionamentos extraconjugais e ao divórcio. Uma vez que seu amor era correspondido e sua relação inaceitável, desvinculou-se da denominação religiosa. Procurou outras denominações pentecostais e prosseguiu, até encontrar, uma que não condena o casamento pós-divórcio. Junto com a esposa, mantêm-se como membro ativo dessa nova comunidade, e, tornou-se conselheiro em dependência química e posteriormente assumiu a coordenação da instituição. Em 2017, casou e auxiliou na construção de uma comunidade terapêutica vinculada à denominação religiosa da qual faz parte.

A sujeição às normas institucionais pareceu conceder-lhe uma estabilidade, já que, quando esta submissão ocorre, torna-se alvo de reconhecimento alheio. No período em que ainda oscilava entre a rua e os espaços cedidos pelas comunidades religiosas, foi atendido por uma psicóloga que, de acordo com seu relato, o fez localizar gatilhos que o impulsionavam às ruas, concedendo destaque à sua *dependência emocional* das pessoas e instituições.

Dom Quixote, por sua vez, encontrou no tráfico de drogas, enquanto vivia nas ruas, oportunidades de levantar pequenos valores em dinheiro, usados para comprar alimento e consumir substâncias psicoativas. Servindo-se de sua falta do estereótipo marginalizado, transportava pequenas quantidades de drogas e era recompensado por isso. Pensar que tais informações sobre a ausência de características físicas e comportamentais geralmente associadas à criminalidade, à pobreza ou à vulnerabilidade social lhes foram transmitidas, principalmente, por agentes públicos. As normas discursadas, praticadas, produzem efeitos paradoxais, como mensagens às avessas, silenciamentos por meio de convocações a falar, e, ainda, nas palavras de Butler (2015), na produção de “[...] um humano que não é humano ou do humano que apaga o humano como uma alteridade conhecida.” (BUTLER, 2015, p. 117). Por

meio de outras pessoas em situação de rua, Dom Quixote conheceu a Pastoral de Rua. Frequente às reuniões e encontros do movimento católico, passou a cuidar do espaço, tomou gosto pela oração e aproveitava os momentos de lazer. Gradativamente, o uso das substâncias psicoativas foi abandonado e o cuidado consigo mesmo, desenvolvido.

Dom Quixote descreveu o período marcado por doenças respiratórias e um episódio pulmonar que lhe deixou sequelas. De acordo com ele, a Pastoral de Rua o incentivou a tratar da saúde e o instruiu sobre como requerer direitos até então negados. Conseguiu um lugar para morar por meio do Bolsa Moradia, acessou o Auxílio Doença e, rompeu de modo definitivo com as substâncias psicoativas. Por meio da Pastoral de Rua, tomou conhecimento de oportunidades de trabalho e conseguiu uma fonte de renda. Contou-me com alegria o fato de, aos 38 anos de idade, ter voltado a morar com sua filha.

A partir da inserção de Dom Quixote na Pastoral, sua entrada no Movimento Nacional das Pessoas em Situação de Rua ocorreu e, atualmente, ministra palestras sobre Economia Popular Solidária, Cooperativismo Social e Sustentabilidade nos dois movimentos. Como liderança do movimento social, chegou a falar para 20 mil pessoas, almoçou com ex-presidentes – Dilma Rousseff e Luiz Inácio Lula da Silva – e acompanhou festivais dedicados à temática da Política Nacional de Assistência Social e das pessoas em situação de rua.

Destaco que Dom Quixote, a partir da instituição religiosa, passa a acessar diretamente o Estado e a estabelecer uma relação de requerimento de direitos deste, por meio do movimento social. Já Sereno, por meio da religião, constrói uma vida como alternativa ao Estado, vinculando-se às redes solidárias e fomentando a criação de espaços alternativos à política pública de Saúde Mental dedicada aos usuários de álcool e de outras drogas. Contudo, parece-me prudente sinalizar que as duas trajetórias de vida passaram a ser alvo de reconhecimento após a adequação dos corpos às normas por meio das instituições religiosas.

Ambos os homens se tornaram líderes nos movimentos religiosos cristãos que, de modo decisivo, foram importantes para as suas saídas das ruas. Ainda que de forma não explícita, Dom Quixote e Sereno buscam auxiliar pessoas que se encontram em situação semelhante àquela em que estiveram; a adequarem-se às

normas sociais condicionantes de reconhecimento e, para isso, servem-se dos instrumentos religiosos, como as reuniões, as orações e o testemunho.

3. CONCLUSÃO

A partir da análise do percurso existencial de Sereno e de Dom Quixote, é possível verificar que o processo de saída das ruas e o acesso a direitos incluiu o enquadramento às normas sociais por meio da doutrina cristã. Estas adequações, além da sobrevivência, produziram sujeitos sociais que, ainda que sem perceberem, reproduzem regras. Se, com Butler (2015), entendemos que o reconhecimento necessário à sobrevivência não é dedicado a todos os corpos, mas àqueles que atendem às exigências sociais de *reconhecibilidade*, concluímos que as instituições religiosas, nos dois casos aqui apresentados, proporcionaram a submissão necessária ao enquadramento que antecede os atos de reconhecimento propriamente dito.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARRIERI, Alexandre de Pádua; MARANHÃO, Carolina Machado Saraiva de Albuquerque; DUTRA MURTA, Ivana Benevides. Crítica ao manejo humano em Belo Horizonte. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 43, n. 6, p. 1315-1342, 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rap/a/8CVFFSwKSXNrmmf6PPpHSRj/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 26 fev. 2022.

KRITSCH, Raquel; VENTURA, Raissa Wihby. Reconhecimento, identidade(s) e conflito social: debates a partir da teoria política e social. **Civitas**, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 441-463, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/civitas/a/tb88BwhpYtybLzLYf39FH6d/?lang=pt>. Acesso em: 26 fev. 2022.

GT 2 | GÊNERO E RELIGIÃO

Mediadora:

Claudia Danielle de Andrade Ritz

Ementa: Pesquisas que tematizem o fenômeno religioso atravessado por questões que envolvam questões de gênero.

A IMPORTÂNCIA DAS MULHERES NO CRISTIANISMO PAULINO

*José Frederico Sardinha Franco**

RESUMO

A construção e elaboração desta comunicação tem como característica o estudo do feminino dentro de uma perspectiva bíblico teológica. Esta investigação irá discutir alguns aspectos importantes acerca da figura do feminino dentro da estrutura patriarcalista judaica, do movimento de Jesus, e o lugar das mulheres dentro do movimento cristão apresentado por Paulo. Para tanto, é necessário compreender os motivos que levaram o apóstolo Paulo a inserir o canto do hino batismal (Gl 3, 26-28) na sua mensagem evangelística em uma comunidade (cristã) recém criada. Desta forma, será utilizado como metodologia de estudo, a pesquisa bibliográfica, desenvolvida com base em materiais já publicados, como artigos, teses, dissertações e livros, corroborando com as análises históricas dos fatos apresentados. Esperamos contribuir com o estudo do feminino no período do Antigo e do Novo Testamento, bem como, no cristianismo apresentado por Paulo.

Palavras-chave: Feminino. Masculino. Apóstolo Paulo. Patriarcalismo. Jesus.

1. INTRODUÇÃO

Este manuscrito irá abordar aspectos importantes acerca do movimento feminino existente no Antigo Testamento, no período do pós-exílio babilônico e no movimento cristão anunciado por Paulo (I d.C.). Se fará uma análise histórica da posição do feminino no período bíblico, do seu lugar na história, e dos problemas enfrentados frente o sistema patriarcalista de sua época.

A mensagem evangelística de Jesus vai contra os argumentos sociorreligiosos apresentados em sua época, em um período em que as mulheres não faziam parte dos ritos religiosos judaicos, mas que foram resgatadas pelo movimento de Jesus que deu voz a elas. Este movimento liderado por Jesus, abriu as fronteiras do preconceito que fazia separação entre homem e mulher, além de ajudar o apóstolo Paulo na formação de sua teologia cristã baseada nos escritos em Gálatas (3, 28), que reconhece a necessidade de inserção social do feminino dentro das práticas dos cristianismos originários.

* Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: fredericofranco@hotmail.com.

2. O MOVIMENTO DE JESUS E AS MULHERES

Este estudo irá trabalhar os aspectos sociais, políticos, culturais e religiosos das mulheres no período bíblico, sem qualquer tratativa que possa evidenciar o lugar que elas ocupam em nossos dias atuais. Portanto, os nossos olhares estarão voltados ao período em que os fatos ocorreram. Isto nos ajudará a entender o papel das mulheres dentro do período em que o texto sagrado foi escrito.

O patriarcalismo esteve presente desde o período do Antigo Testamento, mas foi depois do exílio babilônico que o tratamento dado a elas piorou ainda mais, quando os judeus as colocaram em um patamar diferenciado no Templo de Jerusalém. Elas ficavam atrás, em um tablado abaixo do nível em que ficavam os homens⁵ (FELDMAN, 2006). Talvez a noção das *impurezas* oriundas do sexo feminino, representasse um grande perigo para o sacerdote ministrante, assim como para os seus auxiliares (GERSTENBERGER, 1983). Neste sentido, Silva, F. (2008) pontua que:

[...] a mulher sofria discriminação em relação ao homem. Era submetida a todas as proibições da Lei, ao rigor da legislação civil e penal e até mesmo à pena de morte. Enquanto os homens eram obrigados a cumprir alguns mandamentos religiosos, elas eram dispensadas. Não tinham a necessidade de aprender a *Torah*. Era preferível queimar a *torah* do que ensiná-las às mulheres. A escola era reservada para os jovens. No Templo eram excluídas no dia de sua purificação e após o nascimento de um filho. Se a criança fosse homem, quarenta dias de exclusão, se fosse mulher oitenta dias. (SILVA, F., 2008, p. 21-22).

A mulher também era discriminada por ser considerada impura durante o período do seu ciclo menstrual⁶ e por não ser circuncidada.⁷ Ela era comparada aos escravos e crianças, e considerada um bem material de seus maridos (*baal*)⁸, um *rês*, e que tinham toda a autoridade sobre a vida de suas esposas, que tinham como

⁵ A exclusão das mulheres dos cultos é processual, lenta e definitiva. Cria-se, no período do segundo Templo, um espaço feminino diferenciado para presenciar os sacrifícios rituais de animais no pátio do santuário. Há divergências entre os pensadores: alguns acreditam que esse espaço sempre existiu; já outros consideram que foi criado na reforma do Templo feita por Herodes, numa época bem tardia. (EPSTEIN, 1967; FELDMAN, 2007 *apud* FRANCO, 2020, p. 430).

⁶ A Lei do puro e do impuro se intensificou ainda mais depois do período do exílio babilônico, fato que aumentou ainda mais o sofrimento das mulheres.

⁷ A circuncisão se caracterizava pelo corte do prepúcio do membro masculino, que se iniciou através de um pacto realizado entre Deus e Abraão (Gn 15). Isto ajudou a excluir as mulheres do sistema sócio religioso judaico.

⁸ A palavra em hebraico *baal* tem como significado a expressão *senhor*.

finalidade gerar filhos e filha legítimas ao seu marido, dono e senhor. Diante deste contexto, entende-se que:

[...] o sistema patriarcal é definido como dominação do homem e exclusão da mulher da política, cultura, história e religião. A dominação patriarcal tem sido onipresente, atravessando totalmente o tempo e o espaço. As mulheres não são somente os objetos e vítimas das regras masculinas, mas também agentes complacentes na medida em que elas têm sacrificado seu próprio interesse em prol do desejo de viver para o bem-estar dos homens. (FIORENZA, 2002 *apud* LOPES, 2013, p. 65).

Foi neste contexto que Jesus inicia a sua caminhada evangelística. Um carpinteiro humilde, que passou a enxergar o campesinato, os ruralistas, os povos mais humildes e discriminados de sua época. De acordo com Tamez (2004) *apud* Lima (2010) “[...] foi em uma cidade pequena, em um povoado de aproximadamente 500 pessoas e sem muita importância, que Jesus inicia a sua trajetória evangelística.” (TAMEZ, 2004 *apud* LIMA, 2010, p. 2). Ele buscou resgatar os pobres e humildes de sua época, principalmente as mulheres que eram triplamente discriminadas, por não serem circuncidadas, pela impureza causada durante o seu ciclo menstrual, ou pelo simples fato de terem nascido mulher.

Foram elas – as mulheres – as mais beneficiadas pelo movimento evangelístico de Jesus. Como nos esclarece Reimer e Souza (2012), o movimento de Jesus de Nazaré cativava as “[...] mulheres pobres [...] viúvas, divorciadas ou sozinhas, além de outras que abandonaram suas grandes famílias juntamente com seus maridos, para seguir Jesus, como por exemplo, Priscila e Áquila (At 18; Rm 16,1ss).” (REIMER; SOUZA, 2012, p. 209-210). Enquanto os homens se deixaram levar pela angústia e pelo medo, elas assumiram a condição de líderes e passaram a seguir Jesus fielmente até o momento da Sua morte. Elas não se importaram de serem reconhecidas por aqueles que o acusaram, como a atitude covarde cometida por Pedro que temeu ser reconhecido, e por isso o negou três vezes seguidas (Lc 22, 54-62). Bastante destemidas, foram elas que se arriscaram indo ao Seu sepulcro, e por isso, foram privilegiadas em Vê-lo ressuscitado, e de poder anunciar a Sua ressurreição aos homens que se acovardaram da experiência da cruz (SILVA, C., 2011, p. 57-58).

3. A TEOLOGIA DE PAULO NO RESGATE ÀS MULHERES

É através da experiência vivida por Jesus que Paulo inicia a sua caminhada teológica, baseada na proposta de igualdade apresentada na epístola ao Gálatas, que nos ensina que não deve mais haver diferenças entre os gêneros:⁹ “[...] Não há homem nem mulher [...]” (Gl 3, 28). O cristianismo de Paulo procura dar continuidade à mensagem evangelística anunciada por Jesus, e por isso, Paulo recorre ao hino batismal¹⁰ para que se possa diminuir o sofrimento vivido por elas no período do primeiro século d.C.

Foi Jesus quem resgatou às mulheres da condição degradante em que elas se encontravam. Ele andou com elas, e ajudou a romper as fronteiras do preconceito existente entre os gêneros. Isso ajudou com que Paulo pudesse dar continuidade ao modelo de simetria inaugurado por Cristo. Foram elas as mais prejudicadas pelo sistema patriarcalista existente em seu tempo. É somente a partir de uma leitura voltada aos anseios dos oprimidos que iremos perceber a posição que o feminino se encontrava dentro do aparato bíblico.

Paulo tinha como missão corrigir os erros praticados anteriormente pelos seus antepassados, principalmente no período do pós-exílio babilônico, em que as mulheres foram duramente maltratadas pelos acontecimentos passados.¹¹ O patriarcalismo tratou as mulheres com descaso. Na concepção de Cunha (2005) é no período anterior ao exílio babilônico, que se tem notícia de mulheres que exerceram funções religiosas, como Mirian (Ex 15, 20), Débora (Jz 4, 4), Baraque (Jz 4, 6) e Hulda (2 Rs 22,14-20), que foram profetizas.

⁹ De acordo com Reimer (2011), [...] a expressão ‘gênero’ como instrumental de análise começa a ser usada nos anos 1980 em estudos e movimentos feministas. Com ele, objetivou-se identificar, compreender e transformar relações assimétricas de poder entre homens e mulheres, estendendo-o também à questão de classe e etnia (SCOTT, 1991) que aparecem em processos de discriminação e subordinação de mulheres. As ‘questões de gênero’, portanto, não estão restritas a mulheres, visto que essa categoria permite e visa analisar também as relações sociais entre homens e homens, mulheres e mulheres. Trata-se sempre de relações de poder e mudança. (REIMER, 2011, p. 190-191).

¹⁰ O hino batismal, era um hino bem mais antigo do que Paulo, cantado por comunidades anteriores a ele, que visavam exaltar os humilhados afim de promover a simetria entre *homem e gentio, escravo e liberto e ente homem e mulher*.

¹¹ Estes acontecimentos passados se referem ao contexto em que o povo é exilado. Para os judeus a culpa pelo cativeiro babilônico era pelos pecados cometidos anteriormente. Nos parece que as mulheres foram apontadas como as culpadas pelo exílio babilônico.

Na Igreja primitiva as mulheres participavam junto aos homens na evangelização. Segundo Teixeira (2010) existem algumas mulheres que se destacam entre os escritos bíblicos, tais como Júnia:

[...] saudai Andrônico e Júnia”, meus parentes e companheiros de prisão, apóstolos exímios que me precederam na fé em Cristo” (Rm 16,7). [...] Maria: “Saudai Maria, que muito fez por vós” (v.6); “Trifena e Trifosa”, que se afadigaram no Senhor (v.12); Pérside: “A querida Pérside, que muito se afadigou no Senhor” (v.12); “a mãe de Rufo, que é também minha” (v.13); “a Júlia, Olimpas e a irmã de Nereu” (v.15). (TEIXEIRA, 2010, p. 59).

É importante ressaltar a importância que as mulheres tiveram na vida do Apóstolo Paulo. Em suas diversas cartas, é possível perceber o lugar que elas ocuparam no cristianismo de Paulo, e o papel que elas desempenharam no projeto missionário cristão (TEIXEIRA, 2010, p. 61). Eram mulheres guerreiras que viam no evangelho anunciado por Paulo (Gl 3, 28) a oportunidade de uma vida digna e sem sofrimento. Foi no período do cristianismo de Paulo que elas viram a necessidade de se libertar do sistema patriarcalista que as aprisionavam.

Nos cristianismos originários as mulheres se reuniam nas casas (*oikos*) (Gl 6,10; I Co 16,19), dando início a criação das igrejas domésticas, que diferente do judaísmo, davam a elas as mesmas condições que eram dadas aos homens. Foi neste movimento que inicia o processo de simetria entre os gêneros anunciado por Paulo na epístola aos Gálatas: “Não há [*diferença entre*] homem e mulher [...]” (Gl 3, 28). Ainda neste contexto, vale frisar que também haviam cultos domésticos nas comunidades da diáspora liderado por mulheres judias, e, que, a predominância delas no quadro de filiação das igrejas, era reconhecida como tal por cristãos e pagãos (STARK, 2006 *apud* SILVA, F., 2008, p. 24).

Foram estas mulheres guerreiras e corajosas que enfrentaram o sistema que as oprimiam (patriarcalismo), dando a elas a oportunidade de anunciar o evangelho também aos gentios, inclusive a mulheres duplamente discriminadas, por serem mulheres e gentias. Elas foram as grandes líderes do movimento cristão anunciado por Paulo.

4. CONCLUSÃO

A vida das mulheres desde o período do Antigo Testamento nunca foi fácil. O sistema patriarcalista estava matando elas. Mesmo sendo tratadas como indivíduos de segunda classe, nota-se a existência de mulheres que tiveram um bom desempenho nos trabalhos religiosos junto a comunidade dos hebreus no período veterotestamentário.

Já no judaísmo do primeiro século (I d.C.), as mulheres desempenharam um papel muito importante no ministério de Jesus. Ele rompe as barreiras do preconceito e abre as fronteiras da intolerância que existia entre os gêneros. São elas que o acompanham até o momento de sua morte e ressurreição, enfrentam o sistema de dominação romana e seguem a sua jornada ao lado do Cristo ressuscitado.

Elas são a grande força que o cristianismo precisa para seguir com o anúncio evangelístico (*kerygma*) da simetria entre os gêneros (Gl 3, 28), “[...] cujas implicativas são apresentadas dentro de um olhar crítico, ético e libertador.” (TEIXEIRA, 2010, p. 62). É a partir deste entendimento que o apóstolo Paulo apresenta o modelo de sociedade que deve ser seguido por todos os cristãos de sua época, em que judeus e gregos; escravos e libertos e homens e mulheres, possam desfrutar da mesma igualdade de direitos sociais, políticos e religiosos.

Elas foram as grandes líderes do movimento cristão anunciado por Paulo, e as mais beneficiadas pelo rompimento das barreiras existentes entre os gêneros encontrado em Gálatas (3, 28). É nas palavras do apóstolo Paulo que elas encontram a esperança de uma vida melhor e sem sofrimento.

REFERÊNCIAS

1 CORÍNTIOS. *In*: BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2013.

2 REIS. *In*: BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2013.

CUNHA, Evandro. A face feminina de Deus. **Hermenêutica**, Cachoeira, BA, v. 5, n. 1, p. 33-57, 2005. Disponível em: <https://seer-adventista.com.br/ojs3/index.php/hermeneutica/article/view/195>. Acesso em: 02 mar. 2022.

ÊXODO. *In*: BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2013.

FELDMAN, Sérgio Alberto. A mulher na religião judaica. Período bíblico: primeiro e segundo Templos. **Métis**: história e cultura, v. 5, n. 10, p. 251-272, 2006. Disponível em: [file:///C:/Users/USURIO~1/AppData/Local/Temp/810-2751-1-PB\(1\).pdf](file:///C:/Users/USURIO~1/AppData/Local/Temp/810-2751-1-PB(1).pdf). Acesso em: 08 mar. 2022.

FRANCO, José Frederico Sardinha. A Mulher entre o judaísmo separatista e os cristianismo originários. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 30, n. 3, p. 426-434, 2020. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/8380/5044>. Acesso em: 02 mar. 2022.

GÁLATAS. *In*: BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2013.

GÊNESIS. *In*: BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2013.

GERSTENBERGER, Erhard S. Dominar ou amar: o relacionamento de homem e mulher no Antigo Testamento. **Estudos Teológicos**, v. 23, n. 1, p. 42-56, 1983. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1283/0. Acesso em: 02 mar. 2022.

JUÍZES. *In*: BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2013.

LIMA, Anderson de Oliveira. Roma e os camponeses da Galiléia: os motivos que proporcionaram o nascimento do movimento de Jesus de Nazaré. **Ciberteologia**, São Paulo, v. 6, n. 32, p. 1-13, 2010. Disponível em: http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/L_autores/LIMA_Anderson_de_Oliveira_tit_Roma_e_os_camponeses_da_Galileia.pdf. Acesso em: 02 mar. 2022.

LOPES, Mercedes. Gênero e discurso religioso. **Relegens Thréskeia**, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 60-70, 2013. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/35569>. Acesso em: 02 mar. 2022.

LUCAS. *In*: BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2013.

REIMER, Ivoni Richter. Mulheres nas Origens do Cristianismo. **Caminhos**, Goiânia, v. 9, n. 1, p. 185-194, 2011. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/1526/1000>. Acesso em: 02 mar. 2022.

REIMER, Ivoni Richter; SOUZA, Carolina Bezerra de. As mulheres: modelo de seguimento no movimento de Jesus e na Igreja. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap**, Recife, v. 2, n. 1, p. 207-216, 2012. Disponível em:

<https://www1.unicap.br/ojs/index.php/theo/article/view/175>. Acesso em: 02 mar. 2022.

SILVA, Creuza Elena. **A relação interativa entre Jesus e as mulheres a partir de Mc 14, 3-9**. 2011. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2011.

SILVA, Francisca Rosa da. **Maria Madalena e as mulheres no cristianismo primitivo**. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008.

TEIXEIRA, José Luiz Sauer. A atuação das mulheres nas primeiras comunidades cristãs. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 18, n. 72, p. 55-63, 2010. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/15374>. Acesso em: 02 mar. 2022.

A PROPÓSITO DE UMA MULHER SEM RELIGIÃO COM CRENÇA: questões de gênero, desinstitucionalização e individualização

Claudia Danielle de Andrade Ritz*

RESUMO

Conforme o Censo 2010, o grupo designado por *sem-religião* agrupa indivíduos ateus, agnósticos e sem-religião sem religião. Essa comunicação versa sobre os *sem-religião sem religião*, nomeados nesse texto como *sem religião com crença (SRC)*. Nosso objetivo é apresentar, a partir das contribuições de uma mulher, cujo pseudônimo é Tainá, as distinções sobre as temáticas religião e espiritualidade. Além disso, apresentamos a razão exposta por Tainá, para a sua identificação (não)religiosa, *sem religião com crença*. Como metodologia, utilizamos dados parciais da pesquisa de campo de doutoramento e o referencial teórico de Danièle Hervieu-Léger (2015). Concluímos que há realces de individualização da crença, desinstitucionalização e questões de gênero, como aspectos intrínsecos à identificação (não)religiosa desta mulher sem religião com crença.

Palavras-chave: Gênero. Sem religião com crença. Individualização. Desinstitucionalização. Danièle Hervieu-Léger.

1. INTRODUÇÃO

Esta comunicação é refletida e elaborada a partir das contribuições de uma mulher manauara, parda, sem religião com crença, que rompeu com o discurso religioso que considerava “*misógino e homofóbico*.” (TAINÁ, 2020). Essa mulher sem religião com crença, será nomeada pelo pseudônimo Tainá.

Apresentamos nesse texto, os dados parciais da pesquisa de doutoramento em curso, que versa sobre as pessoas que se identificam como *sem religião com crença (SRC)*. A metodologia utilizada na pesquisa é mista (CRESWELL; CLARK, 2011) e abarca o referencial teórico e a pesquisa de campo, realizada por questionário estruturado digital, no mês de setembro de 2020. O referencial teórico utilizado foi integralmente composto por mulheres pesquisadoras. A socióloga Danièle Hervieu-Léger (2015) foi o referencial predominante. A participação na pesquisa de campo foi facultativa¹² e contamos com 75 (setenta e cinco) participantes. A amostragem não foi

* Doutoranda em Ciências da Religião na PUC Minas. O presente trabalho foi realizado com o apoio da FAPEMIG. Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura. E-mail: claudiaritz7@gmail.com.

¹² Pesquisa de campo submetida à Plataforma Brasil sob o CAAE: 24706819.4.0000.5137, com aprovação pelo Comitê de ética da PUC Minas mediante o Parecer Consubstanciado do CEP: n.: 3.717.358, expedido em 21 de novembro de 2019 pela Profa. Dra. Coordenadora Cristiana Leite Carvalho. Em razão da pandemia da COVID-19, submetemos uma emenda em 24 de agosto de 2020

probabilística (MARCONI; LAKATOS, 2012, p. 84). As pessoas que se identificaram como sem religião com crença correspondem a (23%) dos participantes.

Obtivemos em nossa pesquisa, dados socioeconômicos e de identificação religiosa. As identificações religiosas foram diversas. Os que se identificaram como *sem religião específica, mas tenho crenças religiosas*, são as pessoas que designamos por sem religião com crença (SRC) e correspondem aos *sem-religião sem religião* na nomenclatura do Censo 2010. A pesquisa de campo foi realizada com a juventude universitária urbana da PUC Minas, incluindo discentes da graduação matriculados na disciplina de Cultura Religiosa e da pós-graduação do PPGCR em Ciências da Religião.

Abordamos nesse texto, especificamente as contribuições de Tainá a respeito da questão n. 23 para analisarmos a compreensão dessa mulher SRC sobre as temáticas religião e espiritualidade, e na questão n. 24, como Tainá vivencia a própria crença e espiritualidade. Para compreendermos as razões pelas quais Tainá se identifica como SRC, utilizamos as questões n. 19 e 22, do questionário estruturado da pesquisa de campo.

2. SÍNTESE DO PERFIL SOCIOECONÔMICO E DE IDENTIFICAÇÃO RELIGIOSA SRC: a propósito Tainá

Para iniciarmos, importante situarmos nossos participantes da pesquisa de campo e especificamente os SRC, a partir de uma síntese dos dados socioeconômicos e de identificação religiosa. O perfil socioeconômico predominante dentre os SRC é de pessoas que se identificam mormente com o gênero feminino, a idade média é de 24 anos, a totalidade são solteiros/as e não possuem filhos/as, a maioria se autodeclaram pardos/as, há predominância da profissão estudante, a renda média familiar é de 1 a 3 salários mínimos, com média de 04 moradores na residência e são majoritariamente residentes na capital mineira Belo Horizonte.

Não obstante, Tainá é uma mulher sem religião com crença (SRC), estudante da graduação, tem 25 anos, solteira, sem filhos/as, se declara do gênero feminino e

à Plataforma Brasil para conversão do questionário e TCLE da pesquisa para a modalidade digital. A emenda foi aprovada pelo Comitê de ética da PUC Minas, mediante o Parecer Consubstanciado do CEP n.: 4.264.447, expedido em 08 de setembro de 2020 pela Profa. Dra. Coordenadora Cristiana Leite Carvalho.

parda. Não tem filhos/as, é solteira, brasileira, nascida e residente em Manaus no estado do Amazonas. A formação escolar dos ascendentes é curso superior completo. A renda familiar de Tainá é distinta da média dos SRC, afinal, é uma renda média mais elevada, acima de 11 salários mínimos vigentes em 2020¹³, com 04 moradores na residência, resultando numa renda *per capita* maior que a encontrada na média dos SRC da nossa pesquisa de campo.

A atual identificação religiosa SRC de Tainá, comporta um pretérito religioso com trânsito religioso, assim como os respectivos ascendentes, os quais todos/as transitaram especificamente por tradições cristãs. Os ascendentes eram católicos e migraram para evangélicos. Tainá afirma que era cristã, sem especificar a tradição. Logo, estamos versando mormente sobre uma família e sobre uma pessoa de herança religiosa cristã.

3. AS DISTINÇÕES SOBRE RELIGIÃO E ESPIRITUALIDADE E A VIVÊNCIA DA CRENÇA E ESPIRITUALIDADE: contribuições de Tainá

Para conhecer as distinções sobre as temáticas religião e espiritualidade, indagamos na questão n. 23, *Como você definiria religião e espiritualidade?* Tainá (2020) afirma: “Religião [é] instituição com normas e práticas religiosas organizadas. Espiritualidade [é] pensamento filosófico.” A resposta de Tainá, nos indica religião como instituição e espiritualidade como pensamento filosófico, ou seja, ato crítico de refletir pelo humano de modo desinstitucionalizado, um aspecto racional que ressalta o indivíduo e independente de regulações.

A prática da crença e espiritualidade por Tainá, é compreendida a partir da questão n. 24. Indagamos: *Como você pratica sua religião ou espiritualidade? Marque todas que concordar.* Tainá (2020) aduz: “Individualmente, comigo mesmo. Eu não necessito pertencer a nenhuma instituição religiosa presencialmente ou virtualmente.” A análise dessa afirmativa amparada pelos estudos de Danièle Hervieu-Léger (2015), nos possibilita confirmar nossa tese de que se trata de individualização da crença e desinstitucionalização como resultado do processo de fragilização da herança religiosa.

¹³ Salário mínimo em 2020 era R\$ 1.045,00.

4. TAINÁ UMA MULHER SRC: as razões para essa identificação

Para conhecer a razão exposta por Tainá para que se identifique como SRC, utilizamos a questão 22 do questionário da pesquisa de campo. Indagamos: *O que te fez ou te faria mudar de religião?* Tainá (2020) respondeu: “A misoginia, homofobia, corrupção da igreja, etc.”

Na questão 19, indagamos: *Qual o motivo da sua declaração religiosa (religião ou não religião afirmada na pergunta anterior)?* Tainá (2020) asseverou: “Não concordo com os dogmas religiosos, com a religião como instituição.” Notamos nas respostas de Tainá questões de gênero e a discordância da religião como instituição. Para a historiadora Joan Scott (1989):

Gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder. As mudanças na organização das relações sociais correspondem sempre à mudança nas representações de poder, mas a direção da mudança não segue necessariamente um sentido único. (SCOTT, 1989, p. 2).

Gênero é, portanto, uma categoria útil de análise (SCOTT, 2013). Outrossim, além de categoria útil de análise, é um lugar de existência. A relação entre gênero, classe, raça e religião, deve ser considerado, especialmente na reflexão do fenômeno religioso, como ponderado em estudos anteriores por Claudia Danielle de Andrade Ritz (2018a). A motivação de Tainá para o rompimento com a religião, se relaciona com discursos e doutrinas, os quais são tidos como avesso às mulheres privilegiando os homens, e avessos às sexualidades e orientações outras que não as heterossexuais. A cientista da religião Sandra Duarte Souza explica (2015):

[...] a religião exerce uma importante função de produção e reprodução de sistemas simbólicos que têm uma influência direta sobre as relações sociais de sexo. [...] Os sistemas religiosos são sistemas de sentido, construindo uma cosmovisão generificada orientadora de seus seguidores e seguidoras. (SOUZA, 2015, p. 22).

Ao indicar essa prática *misógina e homofóbica*, Tainá está redirecionando sua cosmovisão outrora dotada pelos sistemas religiosos de sentido propostos pela religião, para uma reflexão crítica desinstitucionalizada acerca dos discursos

religiosos. Sandra Duarte Souza (2009) ao abordar os discursos religiosos aduz que, a partir de um discurso misógino, a religião não apenas produz ou reproduz a violência de gênero, mas a sacraliza.

Dessa forma, “[...] o discurso religioso perde sua condição de coisa construída e é entendido como verdade sagrada.” (SOUZA, 2009, p. 65). Claudia Danielle de Andrade Ritz (2018a; 2018b) ao realizar uma pesquisa com mulheres pentecostais identificou a força do discurso religioso nessas mulheres, ao afirmarem “[...] me faz feliz [...]” (RITZ, 2019a; 2019b), mesmo em situação de violência doméstica e de gênero, a premissa religiosa se sobrepunha ao contexto de violência. O discurso religioso para aquelas mulheres era uma validação sagrada e no decorrer da pesquisa se manteve perene.

Ao romper com o discurso religioso, Tainá situa o seu lugar de mulher na religião e sua autonomia em detrimento da instituição religiosa, reconstruindo um discurso a partir de suas experiências e opiniões. Isto é, reafirma o seu lugar de existência desvinculado da *extensão existencial proposta pela religião*. Como nos pontua Gebara (2000):

O sentido dessa culpabilidade não é muito preciso, isso porque “aquilo” que se sente e que se chama culpabilidade parece um tanto difuso na vida das mulheres e condicionado pelas culturas. Trata-se de uma culpabilidade existencial com uma extensão religiosa. (GEBARA, 2000, p.137).

Tainá rompe com a anuência e silêncio em relação aos discursos religiosos que não compartilha e esse rompimento não gera culpabilidade, porque não são dotados dos mesmos sentidos simbólicos de outrora, como visto nas respostas de Tainá. A SRC Tainá, se orienta a partir de suas próprias convicções. Ao se afirmar como SRC, manifesta publicamente sua individualização das crenças e desinstitucionalização.

5. CONCLUSÃO

A situação socioeconômica de Tainá se distingue do perfil médio dos SRC especialmente no quesito renda média, quando dos SRC é de 1 a 3 salários mínimos, quando a dela está acima de 11 salários mínimos. O trânsito religioso de Tainá e seus ascendentes foi percebido e ocorreu entre tradições *cristãs*.

A compreensão de Tainá conota a religião enquanto instituição e a espiritualidade como capacidade humana de reflexão, o que designa como

pensamento filosófico. A vivência da crença e da espiritualidade por Tainá, ocorre individualmente e sem vinculação com instituições religiosas, embora haja crenças. De acordo com o referencial teórico, Danièle Hervieu-Léger (2015), vislumbramos a individualização da crença e a desinstitucionalização na vivência da crença e da espiritualidade.

A razão exposta por Tainá, para a sua identificação (não)religiosa, *sem religião com crença* aponta questões de gênero como motivações para a individualização da crença e desinstitucionalização. Os discursos de Tainá evidenciam rompimento com a religião enquanto instituição e também com os discursos religiosos que não coaduna. Outrossim, evidencia sua “[...] emancipação da tutela religiosa [...]” como aduz Danièle Hervieu-Léger (2015, p. 32-33). Essa emancipação converge para a desinstitucionalização e individualização da crença, resultantes dentre outros da fragilização da herança religiosa, evidenciada na identificação sem religião com crença.

REFERÊNCIAS

CRESWELL, John. W.; PLANO CLARK, Vicki. L. **Designing and conducting mixed methods research**. 2nd. Los Angeles: SAGE Publications, 2011.

GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio**. Uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2015.

MARCONI, Marina de Andrade, LAKATOS, Eva Maria. **Técnicas de pesquisa**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

RITZ, Claudia Danielle de Andrade. **A casa púrpura e escarlata**: um estudo sobre os aspectos socioreligiosos da violência doméstica experienciada por sete mulheres pentecostais. 2018a. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018a.

RITZ, Claudia Danielle de Andrade. A casa das sete mulheres. **Mandrágora**, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 95-126, 2018b. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/view/8811>. Acesso em: 05 jan. 2022.

RITZ, Claudia Danielle de Andrade. As mulheres e a violência de gênero no Brasil. **Caminhos**, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 649-668, 2019a. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7022>. Acesso em: 05 jan. 2022.

RITZ, Claudia Danielle de Andrade. Me faz feliz! O discurso religioso de mulheres pentecostais. **Reflexus**, Vitória, v. 13, n. 22, p. 507-530, 2019b. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/reflexus/article/view/1094>. Acesso em: 04 mar. 2022.

SOUZA, Sandra Duarte de. A casa e a igreja: religião, violência doméstica e sentidos de gênero. *In*: LEMOS; Carolina Teles. **A casa, as mulheres e a igreja: gênero e religião no contexto familiar**. São Paulo: Fonte editorial, 2009. p. 7-70.

SOUZA, Sandra Duarte de. Estudos feministas e religião: percursos e desafios. *In*: SANTOS, Naiara Pinheiro dos; SOUZA, Sandra Duarte de. **Estudos feministas e religião, tendências e debates**. Curitiba: Prismas, 2015. p. 7-34.

SCOTT, Joan W. **Gênero: uma categoria útil para análise histórica**. Tradução Christine Rufino Debat e Maria Betânia Ávila. New York: Columbia University Press, 1989. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/185058/mod_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf. Acesso em: 04 mar. 2022.

SCOTT, Joan W. Entrevista com Joan Scott. Entrevista cedida a Fernanda Lemos. **Mandrágora**, São Paulo, v. 19, n. 19, p. 161-164, 2013. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/view/4487>. Acesso em: 04 mar. 2022.

A RODA SE FAZ: magia, rituais, instrumentos mágicos e as representações de gênero

Jéssica Freire Pereira de Aquino*

RESUMO

Com uma expressão crescente desde a década de 1960, a bruxaria Wicca deve ser tratada como um importante fenômeno religioso na atualidade. Emergindo de movimentos que, em um primeiro momento se opunham as questões políticas e culturais, e que ao logo de seus processos também passaram a articular pautas como a vida social, a família, a sexualidade, o trabalho e também a religião. A Wicca é considerada uma religião de crenças mágicas, que compreende a existência de poderes invisíveis, o entendimento acerca da magia, a eficácia simbólica e também a utilização de instrumentos mágicos. Diante desse cenário, percebemos o quanto todos os elementos descritos até o momento se relacionam e em muitos casos são afetados em uma ação direta pelas representações de gênero. Desta forma, o objetivo da presente comunicação é apontar, por meio de pesquisa bibliográfica, elementos que oportunizem uma percepção e uma compreensão do modo como a religião guarda correlações explícitas e em alguns casos determinantes com as representações de gênero.

Palavras-chave: Bruxaria. Wicca. Gênero. Crenças mágicas.

1. INTRODUÇÃO

Durante anos uma série de antropólogos destinaram seus estudos à compreensão acerca da magia, dessa forma meu intuito no presente trabalho não consiste em um aprofundamento sobre o conceito de magia. Contudo, por ter um valor significativo para a Nova Era, e especialmente para a Wicca, entendo ser minimamente necessário uma breve explicação sobre essa noção. Sendo assim, recorro ao autor Silas Guerriero para responder *o que é magia?* Segundo o referido autor:

[...] em termos bastante amplos, podemos entender por magia o controle exercido por parte do mago com a finalidade de intervir na ordem geral da natureza. Esse mago não é uma pessoa qualquer, mas aquele que possui um determinado poder e que através de técnicas específicas controla forças ocultas direcionando-as a fins específicos como, por exemplo, curar doenças, resolver dificuldades, conseguir um emprego, dinheiro, um marido ou esposa e também dar um jeito em casos amorosos que não se resolvem, prever o

* Doutoranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Bolsista da UFJF. E-mail: psiquejf@yahoo.com.br.

futuro, proteger-se dos inimigos e muitas outras coisas mais [...] (GUERRIERO, 2003, p. 12-13).

Já para autores como Malinowski (1978), “[...] pode-se afirmar sem exagero que a magia, de acordo com suas ideias, governa os destinos humanos.” (MALINOWSKI, 1978, p. 288). Tal afirmativa pode parecer um exagero mesmo ou algo ultrapassado aos olhos de algumas pessoas. No entanto, se bem observarmos, “[...] não há quem não constate a presença de magia nos dias atuais [...] a magia não desapareceu ou restou inútil. Pelo contrário, é cada vez mais fácil visualizar práticas mágicas nos grandes centros urbanos.” (GUERRIERO, 2003, p. 5).

Diferentemente dos evolucionistas, que entendiam que a magia devia ser algo superado, Malinowski direcionava sua compreensão para a função social da magia. Para ele, se o pensamento mágico sobrevive é porque tem um sentido e uma função para o grupo. Ou ainda como afirma Guerriero (2003), “[...] Malinowski percebia nesses povos a existência de um pensamento racional e lógico. A magia é utilizada quando não se tem conhecimentos e instrumentos que deem conta do domínio sobre a natureza.” (GUERRIERO, 2003, p. 36). Por outro lado, o francês Marcel Mauss, contribuiu com o conceito de *fato social total*, nesse caso, “[...] a vida social é um mundo de relações simbólicas e os sistemas formados pelos símbolos são sempre construções coletivas.” (GUERRIERO, 2003, p. 38). Para o antropólogo francês, o limite entre rito mágico e religioso é tênue.

Superando os pensamentos e conceitos que o antecederam, Lévi-Strauss propõe que o pensamento mágico é distinto e autônomo quando em relação ao científico, isto é, ele não é menor que a ciência. Dessa forma, a magia não é entendida apenas como uma etapa da evolução científica, mas como um tipo de conhecimento articulado e independente. Ademais, é impossível separar de um modo absoluto a magia da religião.

Ainda que passado de forma sucinta, estes foram os conceitos e noções desenvolvidos por autores clássicos da antropologia, estudiosos que muito contribuíram para os estudos ainda hoje realizados sobre magia. Contribuições essas que vamos desenvolver melhor no decorrer dessa comunicação.

2. A FORÇA DOS RITUAIS

Uma vez que temos minimamente a compreensão sobre a magia, podemos traduzir de forma clara como ela é compreendida na Wicca. Guerriero (2003) diz que fazemos magia em pequenos gestos e atitudes sem mesmo perceber, e é essa mesma a compreensão dos Wiccanos, ou ainda segundo Silva (2017), “[...] não há alguém que não pratique magia, há apenas aqueles que têm consciência disso [...] a função do bruxo, portanto, é reconhecer e manipular as energias segundo sua vontade.” (SILVA, 2017, p. 48).

Na Wicca, a magia em si não é compreendida como ruim ou boa, o que influência é como ela é usada e com que intenção. Entretanto, é importante dizer que isso não significa que os wiccanos não tenham um código de ética, pelo contrário, sua religião baseia-se no mandamento que diz “[...] faça o que deseja, desde que não magoe ninguém.” (MORRISON, 2004, p. 21).

Outra referência encontrada constantemente nas práticas mágicas e nos rituais, refere-se à Regra de Ouro, ou a Lei do Retorno, ou Lei Tríplice¹⁴ que diz que *tudo o que é feito retornará três vezes*. Acredita-se, portanto, na lei de causa e efeito, na justiça que decorre de cada ato bom ou mau que é realizado.

Além desse entendimento de retorno de ações no mundo, é importante ressaltar que a Wicca é uma religião da Terra. Nesse sentido, seus rituais são celebrados em espaços ao ar livre, celebram as mudanças das estações, as fases da lua, as estrelas e o sol. É dessa maneira que compreendem a necessidade de viver em harmonia com a natureza, pois acreditam que todas as coisas possuem vida e fazem parte da Grande Mãe (MORRISON, 2004). Tal relação com a terra e a natureza é percebida também na crença que as bruxas têm de que *o poder* reside dentro delas próprias e que somente através de seus ritos esses poderes podem vir à tona.

Para a Wicca existem dois tipos de celebrações ritualísticas importantes, são elas os Esbás¹⁵ e os Sabás¹⁶. Os primeiros consistem em uma pequena celebração e são associados com as mudanças das fases lunares — nova, crescente, cheia e minguante —, algumas bruxas costumam celebrar cada fase, entretanto, a maioria prefere celebrar a luz cheia de cada mês. Mas porque exatamente a lua cheia? Como a Wicca compreende as fases lunares como a representação da Deusa, a lua cheia

¹⁴ Em muitos círculos a Lei tríplice é conhecida como Lei Cármica.

¹⁵ A palavra Esbás pode ter sido originada do francês antigo *s' esbattre*, que significa brincar, divertir-se.

¹⁶ Os Sabás são rituais específicos que marcam o caminho do sol, rituais sazonais de fertilidade que louvam o Deus e a Deusa que marcam seu aspecto de casal divino.

seria o poder máximo da sua força, a Deusa encontra-se na sua face Mãe, seu aspecto primordial.

Tabela 01 – Os quatro Esbás

Esbás	Significado
Lua Nova	É a face oculta da Deusa, podendo ser caridosa ou não. Está relacionado à renovação uterina. É o segundo Esbá mais celebrado pelos wiccanos.
Lua Crescente	Refere-se à fase jovial da Deusa. Uma senhorita destemida, obstinada e forte. Podem ser trabalhadas as coisas que precisam ser alcançadas ou conquistadas, é o útero em preparação para a fertilidade mais uma vez.
Lua Cheia	É a fase da gestação, a face mãe da Deusa sempre caridosa e benevolente, compreensiva e esforçada. Nessa fase, operam-se os trabalhos mágicos e os rituais de cume energético. É o principal Esbá celebrado pelos wiccanos.
Lua Minguante	É a face anciã da Deusa. Que age como se precisa para assegurar a vivência e a prosperidade do ciclo da terra e da vida. Nessa lua trabalham-se as limpezas e purificações.

Fonte: Elaborado pela autora (2020).

A segunda celebração de grande importância para a os wiccanos são os Sabás, estes são rituais que marcam o caminho do sol, são rituais de fertilidade que constituem os principais festivais do calendário anual. São também rituais sazonais de fertilidade que celebram o Deus e a Deusa em seu aspecto de casal divino. Como afirma Morrison (2004), na celebração dos Sabás alcança-se o equilíbrio entre o mundo espiritual e o mundo físico essa celebração possui objetivos considerados muito poderosos.

Tabela 02 – Os oito Sabás

Sabás	Significado	Data hemisfério	Data hemisfério
		norte	sul
Samhain	A morte do Deus, quando a Deusa desce ao submundo em busca de seu amado e descobre a si mesma e a magia. Celebração aos mortos quando não mais se deve colher nos campos.	31/10	30/04 ou 01/05
Yule	O nascimento do Deus do útero sagrado da Deusa, quando a esperança nasce mesmo no ápice do inverno.	22/12	21/06

Imbolc	A infância e o preparo para o trabalho agrícola. Quando o Deus supera os desafios do nascimento e inicia sua peregrinação ou aprendizado em vida.	02/02	03/08
Ostara	A adolescência e os amores. Quando a Deusa rejuvenescida se apaixona pelo jovem Deus fazendo se cumprir o ciclo eterno. Primavera.	20/03	22/09
Beltane	O casamento, quando o Deus e a Deusa se casam e realizam o Grande Rito (o ato sexual) mantendo a fertilidade terrena.	30/04 ou 01/05	31/10
Litha	A maturidade e a gravidez da Deusa. Indica sua plenitude maternal, e o deus está maduro e forte. A Terra está plena e a colheita próspera.	21/06	21/12 e 22/12
Lughnasadh	É o festival de colheita, do plantio. Marca o período da fartura e prosperidade sobre a terra.	03/08	02/02
Mabon	A última colheita e o dia de ação de graças. O Deus envelhece e se prepara para morrer. A Deusa, também envelhecida, o conduz como sua eterna amiga aos braços da morte, que chegará novamente em Samhain. Outono, festival do declínio, da ancianidade.	22/09	20/03

Fonte: Elaborado pela autora (2020)

O conjunto dos oito Sabás marcam um ciclo que possui grande significado para os wiccanos que é a chamada Roda do Ano. A roda faz referência à passagem de tempo circular, que após findada recomeça novamente (OSÓRIO, 2001). A Roda do Ano é vista como um ciclo ininterrupto de vida, morte e renascimento, e simboliza a história ancestral da Deusa e o ciclo de morte e renascimento do Deus, seu Filho e Consorte. É possível notar que as festividades estão diretamente ligadas a Deusa e ao Deus e suas fases de interação com a natureza, nascer, crescer, morrer e renascer. Este se faz o destino do Deus, Ele é sujeito de vida e de morte. Já a Deusa tem seu próprio ciclo, nunca morre, antes, Ela carrega a vida e a morte dentro de si.

3. INSTRUMENTOS DE TRABALHO

Para a prática dos rituais na Wicca é necessária uma série de objetos que se costuma chamar de instrumentos mágicos. É importante frisar que esses objetos ou instrumentos, como queiram assim denominar, não são por si só mágicos, isso porque, suas características mágicas residem em seu portador (PRIETO, 2009, p. 55).

Devemos destacar também que por existirem diversas tradições na Wicca é possível haver divergências quanto à correspondência dos instrumentos mágicos.

Na Wicca o altar é compreendido como um portal de comunicação com os Deuses, é também através dele que se estabelece um espaço sagrado. Serve ainda como o local destinado a se colocar os instrumentos mágicos que são usados durante as cerimônias. Porém, algumas peculiaridades se fazem presentes na organização deste espaço.

Uma dessas peculiaridades refere-se à direção que o altar wiccano deve ficar, ele sempre estará voltado para o norte. Essa localização se estabelece por ser o eixo magnético da terra e ainda por estar ligado à energia feminina, conseqüentemente, à Deusa. Nessa perspectiva, o Norte representa o elemento terra, o Leste está ligado ao ar, o Sul ao fogo e o Oeste simboliza a água.

Outro ponto importante é perceber que no altar se estabelecem dois lados, o esquerdo representando a Deusa e o direito o Deus, sendo assim, os instrumentos que representam o Sagrado Feminino e o Sagrado Masculino também devem obedecer a essa configuração (PRIETO, 2009, p. 52). Vamos agora elencar os principais instrumentos e suas relações com os deuses e os princípios feminino e masculino.

O pentáculo está ligado ao elemento terra, no altar fica posicionado no ponto cardinal Norte e é ligado ao gênero feminino e masculino. Sua função básica é de proteção, entretanto, ele também estrutura as energias que são invocadas e as direciona.

Temos ainda a taça que representa o elemento água e o gênero feminino, no altar ela fica no ponto cardinal Oeste. Conforme nos pontua Prieto (2009), “[...] a taça representa a Deusa e a fertilidade da vida e é usada na cerimônia do Grande Rito, [cerimônia esta] que representa a união da Deusa e do Deus, quando a lâmina do athame é mergulhado no líquido contido em seu interior.” (PRIETO, 2009, p. 57). Na Wicca, essa seria a metáfora da união sexual do Deus e da Deusa, isso porque, a forma arredondada da taça representa o útero criativo da Deusa.

Outro importante instrumento é o athame, que está ligado ao elemento fogo e ao gênero masculino, ele simboliza a força do falo do Deus. Em sua forma tradicional o athame é uma faca de dois gumes com um cabo preto e, neste caso, o preto refere-se à ausência de cor, o que significa que o instrumento é capaz de capturar as forças

negativas, é um dos instrumentos mais importantes para os bruxos e bruxas por conta de sua ampla utilização, isso porque a varinha atrai, repele e direciona energia (MORRISON, 2004).

4. CONCLUSÃO

Como foi apresentado ao longo desse trabalho é possível perceber que a Wicca é permeada de forma densa pelas questões de gênero, no que se refere às relações de poder e principalmente pelas relações de dominação entre homens e mulheres ao longo da história. Desta maneira, como afirma Woodhead (2013) “[...] a religião e o gênero estão ambos, no centro das distribuições desiguais do poder e que sua interação tem como efeito e como objetivo fortalecer as relações de força existentes ou transformá-las.” (WOODHEAD, 2013, p. 96).

Vimos ainda que a estrutura da bruxaria Wicca se desenvolve através da dinâmica das representações de gênero e sexualidade. Não só nas representações da Deusa e do Deus, como nas próprias festividades, ou ainda a partir da compreensão das correlações explícitas com os princípios femininos e masculinos presentes nos instrumentos mágicos.

Fica nítido contudo, as metáforas em muitos casos utilizadas no que corresponde as representações dos órgãos reprodutivos feminino e masculino, quando da própria representação do casamento sagrado, em que simbolicamente acontece a união sexual do Deus fertilizador e da Deusa geradora da vida.

REFERÊNCIAS

BEZERRA, Karina Oliveira. **A Wicca no Brasil: adesão e permanência dos adeptos na região metropolitana do Recife.** 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2012.

GUERRIERO, Silas. **A magia existe?** São Paulo: Paulus, 2003.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciencia y religion.** Barcelona: Ariel, 1978.

MORRISON, Dorothy. **A arte: o livro das sombras de uma Bruxa.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

OSÓRIO, Andréa B. **Mulheres e deusas: um estudo antropológico sobre bruxaria wicca e identidade feminina.** 2001. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.

PRIETO, Claudiney. **Wicca**: ritos e mistérios da bruxaria moderna. São Paulo: Germinal, 2005.

PRIETO, Claudiney. **Wicca para todos**. [S. l.: s. n.], 2009. *E-book*. Disponível em: https://www.academia.edu/5304402/25006415_Wicca_Para_Todos. Acesso em: 04 mar. 2022.

RUSSEL, Jeffrey B.; ALEXANDER, Brooks. **História da bruxaria**. São Paulo: Aleph, 2019.

SILVA, Dartagnan Abdias. **Há bruxas na cidade**: a Wicca a partir da representação da UWB. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

WOODHEAD, Linda. As diferenças de gênero na prática e no significado da religião. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v.18, n. 34, p. 77-100, 2013. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/5974>. Acesso em: 04 mar. 2022.

ANCIONATO POR MULHERES NA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA: uma linha do tempo de resistência.

*Jonathan Oliveira Monteiro**

*Thiago Oliveira Gonçalves***

RESUMO

O presente trabalho objetiva uma linha temporal entre 1968 e 2021 acerca da ordenação de mulheres ao ancionato na Igreja Adventista do Sétimo Dia, onde é percebida a divisão sexual do ministério na dinâmica interna *corporis* da instituição religiosa restauracionista. O gênero assume um papel elementar nas crenças fundamentais da religião. Contudo, são nas práticas que se estabelece o feminino como um segundo sexo do binarismo cis-heteronormativo em relação a sua valorização do sexo masculino, constituindo a ele um poder simbólico. O estudo adota substancialmente a análise da disputa de poder entre os gêneros presentes nas literaturas e documentos oficiais da denominação, como também analisa fontes independentes que atestam a subversão ao sistema convencional atual, como simbolismo profundo em ter desde a primeira mulher cisgênero e, posteriormente, a primeira mulher transgênero a ocupar a função ministerial de anciã em igrejas locais na Divisão Norte-americana e, como também, a afirmação do sistema a partir da decisão através do voto da Divisão Sul-Americana, em 2021, para que tal função também seja ocupada por mulheres em seu território.

Palavras-chaves: Mulheres adventistas. Transgêneros adventistas. Afirmação ministerial. Ordenação feminina. Mulheres no ministério.

1. INTRODUÇÃO

A Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) é uma religião Restauracionista e moralista que consiste em 28 crenças fundamentais, como a pregação do sábado como um dia de guarda, reforma de saúde e a segunda volta de Jesus. Em seu credo é explicitado na crença 14, que unidos em “[...] Cristo somos uma nova criação; distinções de raça, cultura e nacionalidade, e diferenças entre altos e baixos, ricos e pobres, homens e mulheres não devem ser motivo de dissensões entre nós.” (ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA, 2016, p. 171).

* Graduando em Engenharia Florestal pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. E-mail: jonathanasd@fazbem.com.

** Graduando em Licenciatura em Ciências Humanas pela Faculdade SESI-SP de Educação. E-mail: thiago.oliveira.1996@gmail.com.

A Divisão Sul-Americana da IASD tem sob sua responsabilidade 28.687 igrejas, distribuídas em 8 países: Argentina; Bolívia; Brasil; Chile; Equador; Paraguai; Peru; e Uruguai. Do total, 53,81% da membresia são mulheres; 47,9% das comissões locais de igrejas são compostas membras; e 19,6% das igrejas são lideradas por mulheres na função de diretoras de igreja, ou seja, 5.626 igrejas (LEMOS, 2021).

Em seu calendário, a IASD possui uma data reservada para o reconhecimento dos bons serviços prestados à causa da igreja pelos anciãos, diretoras e diretores da Igreja. Geralmente essa data é estabelecida para o terceiro sábado de junho de cada ano. Esses “[...] devem ser reconhecidos pela igreja como fortes líderes espirituais [...]” (ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA, 2016, p. 74), e acrescenta que na “[...] ausência do pastor, os anciãos são os líderes espirituais da igreja e por preceito e exemplo devem procurar conduzi-la a uma experiência cristã mais profunda e completa.” (ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA, 2016, p. 74).

A denominação também preza para que tais líderes sejam “[...] possuidores da capacidade de dirigir a igreja em seus cultos, na palavra e doutrinas, sem pré-requisito de serem bons oradores, mas sim em ‘sua vida consagrada e de suas habilidades para liderança.’” (ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA, 2016, p. 75). A religião também reconhece que “[...] pode não haver ninguém que possua a experiência e as qualificações para servir como ancião. Em tais circunstâncias, a igreja deve eleger uma pessoa para ser conhecida como ‘diretor de igreja.’” (ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA, 2016, p. 76).

Através do voto DSA 2021-121, a IASD reconheceu que mulheres são igualmente capacitadas para a ordenação como anciãs de igrejas locais, assim como os homens. O que possibilitou o fim da divisão sexual do trabalho ministerial voluntário local, em conformidade com o voto 272-84GN (LEMOS, 2021). Embora possuíssem igualmente capacidade de trabalho que os homens, o cargo que lhes era oferecido de diretoras de igreja, o que se configura na prática em *uma anciã com atribuições ministeriais limitadas*.

2. ATOS SEXISTAS

O sexismo é discriminação e preconceito relativo ao gênero. Seu princípio se dá por crenças e atos que privilegiam um gênero a outro. Na comunidade religiosa, tais atitudes são determinantes em crenças, cerimônias, aparência, comportamento ou até mesmo em cargos eclesiais, como ancionato e direção de igreja, ou menos nos casos de atividades profissionais que implicam nas credenciais e licenças para atuação no ministério pastoral.

O Concílio Anual de 1974, no contexto adventista, traz a expressão que dá nota ao enredo sexista: *o momento não é favorável e nem oportuno*, em que tratou da ordenação de mulheres ao ministério do evangelho. Se repete no Spring Meeting de 1975, que passa a suspender a emissão de licenças ministeriais às mulheres, concedendo apenas *licenças missionárias*, enquanto os homens mantinham suas credenciais de ministro ordenado. Tal reconhecimento já existia às mulheres pastoras da IASD por mais de 100 anos, mesmo que não fosse ainda o ideal da credencial de ministra ordenada. Portanto, os ministros ordenados, dos quais são homens em posição de liderança, tendem a colocar a mulher em uma posição de vulnerabilidade e submissão, o que torna difícil a ocupação de uma posição de poder igual, e independência de qualquer homem (MONTEIRO, 2021).

3. BREVE LINHA DO TEMPO¹⁷

1968 - Em abril, os oficiais da Associação Geral (AG) votaram para incluir o assunto da ordenação de mulheres na agenda do Annual Council de 1968, e nomear uma comissão de estudo. Em setembro, a AG nomeou uma comissão de estudo sobre “[...] a teologia da ordenação de mulheres.” (MONTEIRO, 2021)

1970 - Em 5 de junho, a AG discutiu o papel das mulheres e concordaram em nomear “[...] uma comissão adequada para considerar este grande tópico [...] e apresentar um relatório para consideração no Concílio de Outono de 1970.” (MONTEIRO, 2021).

1972 - Josephine Benton se torna a primeira mulher adventista ordenada como anciã de uma igreja local pelos presidentes da Associação de Potomac, e da União de Columbia. Os oficiais da AG repassam a questão da ordenação de mulheres ao ministério à Comissão de Pesquisa Bíblica.

¹⁷ Sugerimos a leitura da matéria *Abre alas para o dia da Anciã*, publicada na Revista Zelota Online.

1973 - O pedido de duas divisões no exterior para estudos adicionais, a redescoberta das citações de Ellen White, em 1895, sobre a ordenação de mulheres e a contratação de várias delas como pastoras levaram a igreja a estabelecer duas comissões de estudo. Em julho, a AG estabeleceu uma comissão *ad hoc* para estudar a ordenação (MONTEIRO, 2021).

1974 - A comissão diretiva da AG pede um estudo contínuo “[...] das implicações teológicas e práticas da ordenação de mulheres ao ministério evangélico.” (MONTEIRO, 2021). Ela também pede um estudo contínuo “[...] das implicações teológicas e práticas da ordenação de mulheres ao ministério evangélico.” (MONTEIRO, 2021).

1975 - Votaram para permitir a ordenação de diaconisas (reafirmado em 1985 e 2010) e mulheres anciãs (reafirmado em 1984) com discrição.

1977 - Ministros (homens) licenciados desempenhem funções de ministros ordenados desde que ordenados anciãos.

1979 - Homens não ordenados passam a realizar batismos (MONTEIRO, 2021).

1984- Três pastoras da Associação de Potomac, ordenadas anciãs, realizam batismos com a aprovação da União de Columbia. Isso trouxe a ordenação ao primeiro plano novamente, e os oficiais da AG exortam os líderes da Associação e União a apresentarem novos planos até convocar uma comissão de estudo do Instituto de Pesquisa Bíblica, com representação de cada divisão. O Annual Council reafirma a ordenação de anciãs na igreja local nas divisões que as dispõem (MONTEIRO, 2021).

1989 - A Comissão sobre o Papel da Mulher na Igreja III se reúne em Cohutta Springs, Geórgia, e vota a recomendação de duas partes: (1) não ordenar mulheres ao ministério; (2) que as mulheres pastoras associadas para cuidado pastoral possam desempenhar algumas funções de ministros ordenados em sua igreja local, se eleitas como anciãs (MONTEIRO, 2021).

1995 - Divisão Sul-Americana inicia uma consulta administrativa para ver sobre a opinião sobre mulheres no ancionato (LEMOS, 2021).

2011 - O Annual Council da AG vota estabelecer a Comissão de Estudo da Teologia da Ordenação (TOSC) que *envolverá todas as divisões* para se reunir de janeiro de 2013 a junho de 2014 a fim de estudar a teologia da ordenação. Nenhuma menção é feita à ordenação de mulheres (MONTEIRO, 2021).

2015 - Em 30 de maio, Rhonda Dinwiddie se tornou a primeira mulher trans ordenada como anciã em uma igreja local na história da IASD, desafiando o posicionamento da igreja sobre dissidências sexuais e de gênero (WRIGHT, 2016). Ted Wilson explica aos delegados da AG, em San Antonio, Texas, que a votação, em 08 de julho, impedia que as divisões da Igreja mundial tomassem decisões a respeito da ordenação das mulheres [como ministras de forma independente]. Ele alegou que o voto não aborda a ordenação de anciãs locais, prática assente nos regulamentos da igreja, em vigor há várias décadas.

2020 - A Divisão Sul-Americana vota a criação de uma comissão para fortalecer o papel do ancionato, com um cronograma previsto para o trabalho da comissão.

2021 - DSA votou (DSA 2021-121) a autorização da ordenação de mulheres como anciãs de igrejas locais, em conformidade com o voto 272-84GN, que deixava livre cada Divisão decidir se teria ou não anciãs (MONTEIRO, 2021).

4. JOSEPHINE BENTON, A PRIMEIRA ANCIÃ

A Dra. Josephine Benton, iniciou seu ministério em 1960 como professora de oratória para pastores aspirantes na Washington Adventist University. Com objetivo de se tornar uma igreja organizada, a Brotherhood Seventh-day Adventist (SDA) Church teve que formar uma comissão de nomeações para escolher seus líderes, nessa reunião foi votado para que a Dra. Benton fosse uma anciã, o que a tornou a primeira da história da denominação a ser eleita a função. Sendo o ancionato, uma área ministerial ao qual se exige ordenação, os então presidentes Pr. Sandefur, presidente da Columbia Union Conference, e o Pr. Quigley, presidente da Potomac Conference Corporation as realizou. Em 01 de setembro de 1973, tornou-se a segunda pastora associada de Sligo Church. Posteriormente, em 16 de fevereiro de 2013, Josephine recebeu credenciais de ministra ordenada emérita pelo presidente da Columbia Union, o Pr. David Weigley (MONTEIRO, 2021).

5. RHONDA DINWIDDIE, A PRIMEIRA ANCIÃ TRANSGÊNERO

Rhonda Dinwiddie é a primeira mulher abertamente trans a ser ordenada na denominação. A ex-militar que participou na guerra do Vietnã, embora se visse como

mulher desde os 4 anos de idade, relutou por muito tempo contra sua autoaceitação. Sentindo desejo de exercitar sua fé em uma comunidade segura para pessoas LGBTQIAP+, se encontrou na Hollywood SDA Church. Contudo, foi em 30 de maio de 2015 que a Hollywood SDA Church reconheceu Rhonda Dinwiddie como anciã ordenada, se tornando a primeira mulher trans a ocupar essa função ministerial (WRIGHT, 2016).

6. CONCLUSÃO

Ao analisarmos a trajetória histórica da IASD verificamos que o seu progresso é lento, principalmente no que tange aos avanços referentes aos direitos das mulheres e pessoas LGBTQIAP+. No decorrer do presente trabalho, não foi possível contemplar os retrocessos que houveram ao longo da história para as mulheres, nem o desenvolvimento ministerial na área pastoral da denominação, ou mesmo um detalhamento de como são teorizados os conceitos de sexualidade e de gênero, – com ênfase na identidade de gênero – se fazendo necessário um trabalho posterior para contemplar tais aspectos. Todavia, se fez possível visibilizar dois grandes marcos para a história da IASD: as ordenações de Josephine Benton e de Rhonda Dinwiddie, marcos de resistência e progresso de igrejas que ao invés de sucumbir a imposição denominacional de não realizar tais práticas de ordenação de acordo com suas normativas, elas avançam e se tornam referência de progresso e caminham em direção a afirmação da diversidade na comunidade religiosa.

REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA. **Manual da Igreja Adventista do Sétimo Dia**. Tradução Ranieri Sales. 22. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2016.

LEMOS, Felipe. Igreja vota documento para fortalecer ancionato. **Igreja Adventista do Sétimo Dia Online**. Brasília, 08 jul. 2021. Disponível em: <https://noticias.adventistas.org/pt/noticia/institucional/igreja-vota-documento-para-fortalecer-ancionato/>. Acesso em: 04 mar. 2022.

MONTEIRO, Jonathan. Abra alas para o dia da Anciã. **Zelota Online**. Brasil, 04 jun. 2021. Disponível em: <https://revistazelota.com/abre-alas-para-o-dia-da-ancia/>. Acesso em: 04 mar. 2022.

WRIGHT, Jared. The seventh-day Adventist Church and Transgender People. **Spectrum Online**. Roseville, 17 jan. 2016. Available in: <https://spectrummagazine.org/article/2016/01/17/seventh-day-adventist-church-and-transgender-people>. Access in: 04 mar. 2022.

“DEUS FEZ AS MULHERES DELICADAS E OS HOMENS CORAJOSOS”: discurso da diferença sexual em uma conversaçãõ com jovens

Hugo Bento*

Wagner de Almeida*

RESUMO

Servindo-se da metodologia das conversações psicanalíticas, o Projeto de Extensão *Bora lá, men!*, desenvolvido pelo curso de Psicologia de uma instituição de ensino superior, realiza encontros com adolescentes e jovens da Região Metropolitana de BH sobre masculinidades. Este trabalho apresenta o Projeto, indica as principais características de sua metodologia interventiva e relata a experiência de conversação de um dos grupos de jovens atendidos: conversação em que a diferença sexual foi apresentada pelos participantes como resultado da vontade divina, os atributos de masculinidade e de feminilidade foram essencializados e a intervenção dos extensionistas resultou na relativização de tais afirmativas. Conclui-se, em conformidade com a perspectiva lacaniana, que a macheza e a virilidade são criações discursivas e que o discurso religioso se presentifica nessas criações.

Palavras-chave: Masculinidades. Psicanálise Aplicada. Gênero. Discurso.

1. INTRODUÇÃO

Diferentes instituições, organizações e personalidades dedicadas aos Direitos Humanos e à Cidadania Global sinalizam a importância de se trabalhar as questões de gênero e equidade de gênero para o desenvolvimento da cultura de paz e a erradicação das violências – a Agenda 2030 da ONU e os seus Objetivos de Desenvolvimento Sustentável são exemplos dessas iniciativas. No ambiente acadêmico, desde a década de 1960, a consolidação dos Estudos de Gênero proporciona discussões sobre as condições de vida de homens e de mulheres, e sobre diferentes concepções acerca do feminino e do masculino em diversas disciplinas científicas, tais como a Sociologia, a História, a Psicologia, as Ciências da Religião, a

* Mestre em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Coordenador do curso de Psicologia da faculdade UNIVERITAS e do projeto de extensão *Bora lá, men!* E-mail: psicologia.bh@univeritas.com.

* Graduando em Psicologia pela Faculdade UNIVERITAS. Extensionista do Projeto *Bora lá, men!*, desenvolvido pela UNIVERITAS Belo Horizonte. E-mail: wagnerjulio01@gmail.com.

Economia, a Psicanálise, os Estudos Literários, etc. Entretanto, a presença das discussões sobre gênero nas instituições governamentais e universitárias não se dá espontaneamente. O resultado da atuação de agentes políticos que se mobilizam, que se organizam e se inserem nos diferentes espaços é a visibilidade das ocorrências de agressões físicas e verbais às mulheres, as discussões sobre assédios no ambiente de trabalho e a contestação às normas sociais de interdição sexual de garotas e a representação coletiva do feminino como passividade. Isto nos permite afirmar que na dimensão política e administrativa ou no campo da intelectualidade e da produção científica, tematizar gênero e as relações de gênero é uma tarefa necessária em nosso tempo e realizada via militância nestes campos.

Assim, considerando as possibilidades de diálogo com as demandas sociais por meio da extensão universitária, a coordenação do curso de Psicologia da Faculdade Universitas Veritas (UNIVERITAS BH), propôs, em 2021, o projeto de extensão intitulado *Bora lá, men!*: que realiza conversações psicanalíticas com adolescentes e jovens na Região Metropolitana de BH sobre masculinidades, em parceria com órgãos governamentais e com organizações do Terceiro Setor. Neste trabalho, após apresentarmos a metodologia de intervenção adotada pelo *Bora lá, men!*, destacaremos uma conversação realizada com adolescentes em Contagem/MG, em que a diferença sexual foi atribuída à vontade divina e o discurso religioso apresentou-se como um dos elementos criadores do gênero, analisando-a.

2. CONVERSAÇÕES PSICANALÍTICAS: o que é isso?

A Psicanálise, desde os seus primórdios, é uma ciência *singular* caracterizada pela impossibilidade de separar a pesquisa do método de intervenção (FREUD, [1913]/2010). Ao trabalharmos com os dispositivos psicanalíticos, estamos lidando com a produção de saber ao mesmo tempo em que fomentamos efeitos terapêuticos, retificadores ou, simplesmente, de mudança. A partir da experiência clínica em sentido estrito, praticantes da Psicanálise em diferentes partes do mundo se perguntam sobre as possibilidades de trabalho com o sujeito do inconsciente para além do *setting* analítico. Jacques Lacan, nesta direção, propôs que a análise propriamente dita teria, então, como função, *preparar operadores* capazes de presentificar a “[...] Psicanálise

no mundo [...]” (LACAN, 2003, p. 251), chamando tal presentificação do discurso analítico extraconsultório de Psicanálise em extensão.

Uma das possibilidades de trabalho da Psicanálise em extensão, ou seja, no mundo, se dá com as conversações. De acordo com Miranda, Vasconcelos e Santiago (2006), as conversações foram sistematizadas pelo francês Jacques-Alain Miller como um dispositivo que facilita a circulação da palavra em um grupo e destaca as particularidades de cada sujeito participante.

Também chamada de *associação livre*, coletivizada por Miller (2005, p.15), a conversação possui a palavra como principal instrumento de trabalho exatamente pelo fato de ser utilizada por um sujeito, mas não ser de propriedade exclusiva dele. As expressões verbais, os termos e as figuras de linguagem por meio dos quais produzimos narrativas são construções socioculturais apresentadas pelas instituições com as quais lidamos desde o nascimento. Tal constatação pode ser sintetizada na concepção de Lacan (1998) de que o Outro “[...] é o lugar do tesouro dos significantes.” (LACAN, 1998, p. 820). Ainda que não sejamos nós, individualmente, que tenhamos criado as palavras, cada um de nós as utiliza de maneira singular e específica.

Passamos, então, ao registro e às considerações sobre uma conversação realizada com adolescentes no contexto do Projeto de Extensão *Bora lá, men!*.

3. A CONVERSAÇÃO II

Na segunda de uma série de cinco conversações, os extensionistas propuseram que cada adolescente respondesse à questão sobre *o que é ser homem*. Colocaram-se a responder que ser homem é *ter respeito, ser corajoso/valente, ser trabalhador, cavalheiro e gentil*. Ao pedir justificativas e exemplos, os extensionistas perceberam que os garotos relacionavam a coragem/valentia ao enfrentamento de situações perigosas, desafiadoras – “já mexi com uma cobra venenosa e tratei de um cavalo selvagem” (Informação verbal); os aspectos de respeito, cavalheirismo e gentileza relacionavam-se ao tratamento dispensado a outras pessoas – “tratar com igualdade as pessoas independente de qualquer condição” (Informação verbal); e o adjetivo trabalhador conectava-se ao sustento da família e a manutenção das condições de vida – “pagar a conta de luz” (Informação verbal).

Diante das explicações, foi solicitado que cada adolescentes indicasse um exemplo de homem, digno de admiração, e que justificasse a escolha, no debate coletivo. Os escolhidos foram: (1) Martin Luther King por sua trajetória de lutas contra o preconceito racial, e pela busca de “melhoras para a humanidade” (Informação verbal), (2) Deus, porque “criou o planeta e o universo” (Informação verbal), “criou os homens corajosos e as mulheres delicadas” (Informação verbal), (3) o pai investido na figura do sustento e suporte da família, por ser “bondoso” e “trabalhar das 7h às 19h todos os dias” (Informação verbal), (4) o avô, por ter sido a figura responsável pela criação após o afastamento do pai logo após o nascimento e por “dar tudo que eu quero” (Informação verbal).

Dentre as justificativas, duas chamaram a atenção: a que se referiu ao pai como bondoso, por ter entregue a um necessitado, à porta da residência, um dos poucos pães que havia à mesa; e outro, que ao justificar sua admiração à divindade, alegou a criação dos homens corajosos e das mulheres delicadas. Questionado sobre o que – é ser delicada, responde que é “ter carinho, ter amor” (Informação verbal).

Servindo-se das adjetivações sobre o que é ser homem e das duas justificativas ressaltadas acima, um dos facilitadores questiona se, entre a característica apontada do pai bondoso que ajuda o necessitado, de um lado, e a justificativa de carinho e amor usada para o termo delicadeza caracterizando as mulheres, de outro, não haveria uma semelhança entre a bondade e o carinho/amor, e, ainda, se o homem então poderia também ser carinhoso e amar. Imediatamente afirmam que “o ajudar o próximo era um ato de amor” (Informação verbal), e que o homem também pode ser carinhoso e amar. Na sequência, os facilitadores colocam-se a questionar se os atributos usados para definir o homem também serviriam para as mulheres. Na afirmativa unânime dos adolescentes de que o homem também pode ser carinhoso e amar, e que a mulher também pode ser trabalhadora, corajosa, sustentar a família e ter respeito, um dos facilitadores questiona então o que poderíamos buscar, para além dos adjetivos que trouxeram, com o objetivo de definir o que é ser um homem. Sob o clima de reflexão e semblantes de dúvida dos adolescentes, encerrou-se o encontro convidando-os a retornarem na próxima data e horário definidos

4. ANALISANDO A CONVERSAÇÃO

Considerando que a perspectiva psicanalítica do gênero não é essencialista, ou seja, não atribui uma causalidade natural, inata e insuperável às diferenças entre homens e mulheres, nossa abordagem ao tema das masculinidades consiste em considerar o discurso sexual, os significantes socialmente veiculados que demarcam especificidades relacionais gendrificadas (MOREL, 1996).

Em nosso entender, os sujeitos são constituídos por meio da interação com instituições sociais que lhes transmitem, dentre outras coisas, narrativas sexuadas. Comumente, a família é a instituição que se serve da linguagem para especificar masculino e feminino. Nas palavras de Clotilde Leguil (2013) os “[...] pais a partir de sua posição na linguagem, introduzem o filho no que se diz dos homens e das mulheres.” (LEGUIL, 2013, p 150-151, tradução nossa).¹⁸ Contudo, outras instituições sociais, como a religião, também desenvolvem discursos que produzem e transmitem gênero.

Na conversação identificamos transmissões de ordem familiar mas, também, de ordem religiosa. Ao afirmar que Deus é o homem que admira e, ainda, justificar tal admiração ao Divino por ter criado “os homens corajosos e as mulheres delicadas” (Informação verbal), o adolescente explicitou a presença do discurso religioso na construção da masculinidade. Enquanto autores deste trabalho e, também, condutores da conversação em análise, consideramos prudente sinalizar que a fala deste garoto não suscitou estranheza ou questionamento por parte dos demais participantes. Essa ocorrência nos leva a inferir que tal representação de gênero, apoiada em uma perspectiva religiosa, era conhecida e/ou comum. Assim, não nos parece descabida a pergunta acerca de qual é essa perspectiva religiosa presentificada na conversação.

Propomos, com Boaventura de Sousa Santos, que o discurso religioso presentificado na fala do adolescente é fundamentalista, uma vez que interpreta literalmente os livros sagrados e, a partir disso, propõe uma “[...] organização da vida social e política.” (SANTOS, 2014, p. 42). Tal concepção religiosa, discutida no âmbito das Ciências Políticas, da Psicologia Social e da Filosofia Política, desperta a atenção dos praticantes da Psicanálise, exatamente, por veicular concepções de família,

¹⁸ “Los padres, a partir de suposición en el lenguaje, introducen al niño en lo que se dice de los hombres y de las mujeres”.

gênero e sexualidade normatizadoras e antisseculares (BENTO, 2017; MILLER, 2013; TAPERMAN; GARRAFA; IACONELLI, 2021).

Julgamos pertinente destacar a representação de Deus como homem. Em sua tese sobre masculinidade e vivência neopentecostal, Alberto Mesaque Martins (2019), baseado na análise de entrevistas realizadas com frequentadores de templos evangélicos e em sua revisão de literatura, afirmou que:

[...] em contextos marcados pela influência do cristianismo, como o Brasil, predomina a representação social de Deus enquanto uma figura masculina, caracterizada por atributos que ressaltam sua virilidade e hombridade, tais como a força física, a coragem e o seu papel como pai, protetor e provedor da humanidade. (MARTINS, 2019, p. 33).

Sigmund Freud desenvolveu, a partir da clínica das neuroses, uma hipótese acerca da formação subjetiva da ideia de Deus. Em *O futuro de uma ilusão*, encontramos essa formulação sobre a origem da concepção de Deus em uma mente diretamente associada à noção de desamparo:

[...] quando o indivíduo em crescimento descobre que está destinado a permanecer uma criança para sempre, que nunca poderá passar sem proteção contra estranhos poderes superiores, empresta a esses poderes as características pertencentes à figura do pai; cria para si próprio os deuses a quem teme, a quem procura propiciar e a quem, não obstante, confia sua própria proteção. Assim, seu anseio por um pai constitui um motivo idêntico à sua necessidade de proteção contra as consequências de sua debilidade humana. (FREUD, [1927]/1996, p. 33)

Contudo, considerando que em nossa organização social os cuidados essenciais para a sobrevivência da criança após o nascimento, comumente, são empreendidos pelas mulheres, por qual motivo o desejo de proteção originador da ideia de Deus, na concepção de Freud (1996), é lido como um “[...] anseio por um pai [...]”? (FREUD, 1996, p. 33). No próprio texto, encontramos uma indicação:

[...] desta maneira, a mãe, que satisfaz a fome da criança, torna-se seu primeiro objeto amoroso e, certamente, também sua primeira proteção contra todos os perigos indefinidos que a ameaçam no mundo externo - sua primeira proteção contra a ansiedade, podemos dizer. Nessa função de proteção a mãe é logo substituída pelo pai mais forte, que retém essa posição pelo resto da infância. (FREUD, 1996, p. 32)

A substituição da figura protetora maternal pela paternal, no entender de Freud (1996), se dá pelo fato de a criança constatar que o “[...] pai [é] mais forte [...]” (FREUD,

1996, p. 32). Não recuaremos: há, aqui, uma nítida gendrificação do atributo força. Gendrificação que, como sinalizamos anteriormente, é produto dos discursos veiculados pelo Outro social. Entretanto, mais que discutir os aspectos de gênero que interferiram na própria elaboração da teoria psicanalítica de Freud, intentamos, aqui, apontar que o dispositivo psicanalítico se deparou com a ideia de Deus macho, forte e pai, desde o seu nascimento.

Curiosamente, na conversação em análise, o homem-Deus admirado recebe a admiração do garoto pelo fato de ter criado homens e mulheres com características específicas: a coragem e a delicadeza, respectivamente. Tomando o discurso religioso fundamentalista como discurso sexuado, localizamos em um dos livros do líder neopentecostal Kenneth E. Hagin (2019) a afirmação de que os filhos reproduzem as características dos pais, tornando-se combinados ambulantes da *força, amor e devoção do pai à mãe e do amor, paciência e gentileza da mãe para com o pai*. Uma vez que não nos debruçamos, aqui, sobre essa concepção específica de filiação, ressaltamos a associação da paternidade à força masculina e da maternidade ao amor feminino gentil e paciente.

A essencialização do gênero, por meio do ato criador do Deus-homem, pode ser notada, em um primeiro momento, na fala do adolescente e, aqui, concordamos com Alberto Mesaque Martins (2019), quando este afirma que apesar de os sistemas religiosos “[...] serem pautados em ideias essencialistas sobre os gêneros, é preciso reconhecer que a masculinidade não é algo natural e essencial, mas antes, uma construção social.” (MARTINS, 2019, p. 68). Assim, por tratar-se de construção social e linguística, o gênero masculino, na conversação, pode ser alvo de intervenção.

Ao localizar, na fala dos participantes, termos utilizados para referir-se ao feminino que justificavam a admiração destes por uma figura masculina, o extensionista os interpelou e produziu, assim, a explicitação do caráter artificial do gênero. Extraímos, assim, um efeito de relativização do discurso sexual do Outro.

5. CONCLUSÃO

A conversação psicanalítica enquanto ferramenta de pesquisa e intervenção, proporcionou aos participantes uma experiência de fala sobre a questão do gênero - especificamente, da masculinidade. Por meio do dispositivo, concluímos, com

Jacques Lacan (1992), que o “[...] homem, o macho, o viril, tal como o conhecemos, é uma criação de discurso.” (LACAN, 1992, p. 57), e, ainda, que o discurso religioso participa, ativamente, da produção de gênero.

REFERÊNCIAS

BENTO, Hugo. **O desejo de filho na adoção homoparental**: uma perspectiva psicanalítica. Rio de Janeiro: Gramma, 2017.

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão (1927). *In*: FREUD, Sigmund. **Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 21. p. 12-63.

FREUD, Sigmund. Princípios básicos da Psicanálise (1911-1913). *In*: FREUD, Sigmund. **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“O caso Schreber”)**: artigos sobre técnica e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 10. p. 268-276.

HAGIN, E. Kenneth. **Casamento, divórcio e novo casamento**. Campina Grande: Rhema Brasil Publicações, 2019.

LACAN, Jacques. **O seminário - Livro 17**: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

LACAN, Jacques. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. *In*: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 807-842.

LACAN, Jacques. Proposição de 9 de outubro de 1967. *In*: LACAN, Jacques. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 248-264.

LEGUIL, Clotilde. Matrimonio para todos: nuevo campo de batalla para el psicoanálisis. *In*: TORRES, Monica; SCHNITZER, Graciela; ANTUÑA, Alejandra. (org.). **Transformaciones**: ley, diversidad, sexuación. Buenos Aires: Grama, 2013. p. 145-154.

MARTINS, Alberto Mesaque. **Masculinidades no Reino de Deus**: corpo, gênero e representações sociais de homem entre frequentadores da Igreja Universal do Reino de Deus. 2019. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

MILLER, Jacques-Alain. **La pareja y el amor**: conversaciones clinicas con Jacques Alain-Miller en Barcelona. Buenos Aires: Paidós, 2005.

MILLER, Jacques-Alain. Intervención en el Senado Francés. *In*: TORRES, Monica; SCHNITZER, Graciela; ANTUÑA, Alejandra. (org.). **Transformaciones**: ley, diversidad, sexuación. Buenos Aires: Grama, 2013. p. 129-144.

MIRANDA, Margarete Parreira; VASCONCELOS, Renata Nunes; SANTIAGO, Ana Lydia Bezerra. Pesquisa em psicanálise e educação: a conversação como metodologia de pesquisa. **Psicanálise, Educação e Transmissão**, São Paulo, v. 6, 2006. Disponível em:
http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC000000032006000100060&lng=en&nrm=abn. Acesso em: 11 nov. 2021.

MOREL, Geneviève. Anatomia analítica. **Opção Lacaniana**: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, n.15, 1996.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus fosse um ativista dos Direitos Humanos**. São Paulo: Cortez, 2014.

TAPERMAN, Daniela; GARRAFA, Thais; IACONELLI, Vera. (org.). **Gênero**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

NINFOMANÍACA E IMACULADA: intuições teológicas na obra de Alice Caymmi

*Michel Eriton Quintas**

RESUMO

Por muito se acreditou que o desenvolvimento da sociedade esvaneceria o fenômeno religioso, mas esta ideia parece não corresponder ao cenário hodierno. Hoje, não menos importantes são a religião e os aspectos culturais que a interpelam. A Teologia da Cultura, então, volta-se à percepção de que há uma relação essencial entre ambos. Considerando, portanto, que a religiosidade é atravessada por todos os sentidos culturais, a música e, neste caso, a obra de Alice Caymmi – importante cantora brasileira –, aparecem como oportunidade de recolher e reconhecer algumas destas inter-relações. Nesse sentido, o objetivo da presente comunicação é identificar mútuas contribuições entre a obra da cantora e a Teologia. Para tanto, a partir do método bibliográfico com análise e discussão de conteúdo, desejou-se: (I) estabelecer um panorama prévio, enunciar pressupostos e justificar o propósito; (II) analisar alguns trechos do álbum *Imaculada* (2021), de Caymmi; (III) e retirar deles possíveis intuições teológicas necessárias para a sociedade atual, com especial atenção ao corpo e demais especificidades antropológicas subjacentes ao ser humano. O itinerário percorrido possibilitou, por fim, a percepção de que a cultura atual autoriza os indivíduos a uma experiência de corporeidade distinta daquela que, tradicionalmente, reprimiu a carne. Além disso, evidenciou os paradoxos e contradições que constituem o sujeito contemporâneo, sobretudo a partir da coexistência entre os arquétipos de ninfomaníaca e imaculada em um mesmo ambiente simbólico, bem como a necessidade de uma equivalência destas sobre as imagens de Deus constituídas e em construção.

Palavras-chave: Teologia e sociedade. Cultura. Antropologia. Corpo.

1. INTRODUÇÃO

Por muito se acreditou que o desenvolvimento da sociedade esvaneceria o fenômeno religioso. Esta ideia desenvolvida sobretudo a partir dos mestres da suspeita, especialmente com Freud, parece não corresponder ao cenário atual. Pouco depois da publicação de *O futuro de uma ilusão* (1927), Oskar Pfister publica, em resposta, *A ilusão de um futuro* (1928). Já naquele ano, Pfister conclui que a psicanálise se trata de uma

* Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES. E-mail: michel.quintas@pucpr.edu.br.

ferramenta para purificar a fé e a religião (VELIQ, 2018, p. 162), mas que esta será amadurecida e não superada. Hoje, não menos importante é a religião ou os aspectos culturais que a interpelam. A Teologia da Cultura, então, volta-se a percepção de que há uma relação essencial entre ambos (TILLICH, 2009, p. 183). Dessa maneira, se a religiosidade é atravessada por todos os sentidos culturais (TILLICH, 2009, p. 267-268), então a obra de Alice Caymmi figura como oportunidade de recolher e reconhecer algumas destas inter-relações.

Alice Malaguti Caymmi é uma jovem cantora brasileira nascida no Rio de Janeiro em 1990. Filha do cantor e compositor Danilo Caymmi, é neta de uma das mais imponentes figuras da música popular brasileira (MPB), Dorival Caymmi, e sobrinha de Nana e Dori Caymmi, outros importantes nomes da música do país. Com e para além do sobrenome, Alice transita entre o MPB e o pop. Iniciou sua carreira musical em 2012 e apresenta trabalhos cada vez mais autênticos e autorais, com seu ápice em *Imaculada*, último álbum e ponto de partida para a presente comunicação. Ponto de partida, sim, mas de chegada também, já que as intuições teológicas aqui propostas estabelecem certo círculo hermenêutico de interpretação da vida, da sociedade, da antropologia, do corpo, da religião e de toda a cultura.

Produzido pelo HUB Rainha dos Raios, o disco possui 26 minutos. O objetivo do presente estudo é justamente o de identificar estas mútuas contribuições entre a obra da cantora e a Teologia. E, para tanto, partindo do método bibliográfico com análise e discussão de conteúdo, quer-se: (I) estabelecer um panorama a partir da teologia da cultura, enunciar pressupostos e justificar o propósito; (II) analisar alguns trechos do álbum de Caymmi; (III) e retirar deles possíveis intuições teológicas urgentes para a sociedade atual, com especial atenção ao corpo e demais especificidades antropológicas subjacentes ser ao humano.

2. TEOLOGIA DA CULTURA E ANTROPOLOGIA CULTURAL

De saída, importa enunciar alguns pressupostos que possibilitam e justificam o presente debate. Aqueles que se encontram na interface entre Teologia e Sociedade, no campo Ético-social e, sobretudo, na Teologia da Cultura. Por cultura, evidentemente,

entende-se muito mais do que as manifestações artísticas, ela é múltipla em conceitos e aplicações – podendo, inclusive, dar espaço para o termo *culturas* –, mas comumente compreendida como ápice da construção humana, quer seja através dos códigos, dos símbolos ou dos ritos utilizados na comunicação, entre pares ou na expressão das realidades que ultrapassam os limites da vida biológica, como no fenômeno religioso. No entanto, é certo que também o teatro, a literatura e a música, por exemplo, compõem o universo referido, são como uma de suas facetas. A religião, aqui, aparece intimamente relacionada, de modo que Tillich pôde formular que a “[...] religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião.” (ARAÚJO, 2010, p. 181).

Há que se considerar, ainda, que entre estas expressões estão as constantes antropológicas, experiências compartilhadas entre parcela da humanidade, o que permite, inclusive, a identificação subjetiva do interlocutor com o autor e suas narrativas. A este respeito, é notável que muitas são as constantes das quais se poderia partir para fazer teologia, seja o sofrimento, como nas literaturas marginais e produções latino-americanas, ou mesmo na experiência da paixão, desde o épico homérico, o trovadorismo europeu e a MPB. No âmbito do presente manuscrito, será a constante do corpo que dará a tônica da discussão, isto porque se trata de um elemento relevante na obra de Caymmi, mas também porque é dimensão propícia para desvelar a relação essencial entre a ética cristã e a cultura (TILLICH, 2009, p. 183).

3. DE NINFORMANIACA À IMACULADA

Imaculada (2021) é o mais recente álbum de Caymmi, lançado em outubro de 2021. Composto de dez faixas, é o quinto trabalho completo da cantora. Trata-se de uma obra atual e contextual. Existencial, mas militante. Em tom futurista, discute temas complexos desde a pandemia até o complexo universo simbólico da sociedade hodierna. O título remonta a figura da mulher sem pecado, tradicionalmente enxergada na Virgem Maria. No entanto, há certa tônica de ironia, já que as outras faixas revelam uma Alice conectada com as vulnerabilidades humanas. Ela é imaculada, mas ninfomaníaca, serpente, medusa e confidente. Nesse sentido, o jogo da síntese entre contradições

aparece como espaço favorável para se recolher intuições teológicas, a partir da teologia da cultura, em direção à uma narrativa de transgressão, dissidência e indecência.

A faixa *Ninfomaniaca* abre a presente discussão: "[...] eu, por não saber amar/ Me permiti tocar, poder gozar/ Mas só me fez chorar." (IMACULADA, 2021). Interessa perceber como esta permissão se dá, não sem vislumbrar e assumir a responsabilidade por um possível desfecho melancólico, o choro. Apesar e com isto, emerge uma distinta maneira de relacionamento com o corpo. A corporeidade, então, não é aquela preconizada pelos documentos oficiais das Igrejas cristãs, mas a que se concretiza a partir das próprias vivências. O senso moral, então, apela à consciência. Para a Teologia do corpo ou da sexualidade, tal dado vem se tornando cada vez mais fundamental. Esta se dá a partir de uma nova experiência que, baseada na revelação, impede a razão autônoma de perder em profundidade/sentido e que a razão heterônoma se estabeleça contra a autonomia. A revelação, por fim, liberta (TILLICH, 2005, p. 157-158).

Esse modo de relação para com o corpo, que alude a consciência moral, é radicalmente contrário ao criticismo e ao pragmatismo. Não fundamenta, portanto, a moral do *pode tudo* ou do *não pode nada*, mas estabelece um interessante ponto de partida: o paradoxo que traz à tona o perfeitamente concreto e o perfeitamente absoluto. Aqui é o próprio Cristo, Revelação encarnada, que aparecerá como arquétipo porque perfeito e universal, Deus-homem, mestre e fundador (TILLICH, 2005, p. 161-165). E a partir de Jesus, entende-se que a revelação não proporciona ética e lei absolutas, mas que a *lei* final é justamente a do amor porque "[...] negação da lei." (TILLICH, 2005, p. 161). Em síntese, Tillich (2005) sustenta, portanto, que:

[...] não existem decisões corretas; há tentativas, derrotas e êxitos. Mas existem decisões que estão enraizadas no amor, que não caem no relativismo porque renunciam o absoluto. Elas não estão expostas à vingança das possibilidades excluídas, porque estiveram e ainda estão abertas a elas. Nenhuma decisão pode ser eliminada; nenhuma ação pode ser revogada. Mas o amor dá sentido inclusive àquelas decisões e ações que demonstram ser um fracasso. Os fracassos do amor não levam à resignação, mas a novas decisões para além do absolutismo e relativismo. A revelação final supera o conflito entre absolutismo e o relativismo nas decisões ativas. O amor vence a vingança das possibilidades excluídas. Ele é absoluto como amor e relativo em toda relação de amor. (TILLICH, 2005, p. 162).

À estas afirmações teológicas, Caymmi poderia figurar como intuição a partir de *Dentro da minha cabeça*, onde afirma que: "[...] pedir pra eu não amar/ É o mesmo que pedir que eu desapareça." (IMACULADA, 2021). E ainda: "[...] tudo o que eu preciso é do meu pensamento/ Posso me libertar/ E o amor posso sentir somente por dentro." (IMACULADA, 2021). Há que se considerar, assim, que essa teonomia – autonomia fundada na experiência de Deus – não é externa, sujeita à uma autoridade, mas interna: a fidelidade faz o indivíduo optar por Deus (PAULO VI, 1998).

4. ENTRE O BEM E O MAL, O HUMANO

Os paradoxos e as contradições revelam a humanidade da cantora. Ademais, a arte, como clássico, “[...] comunica ao humano algo de sua própria humanidade.” (TRACY, 2006; 2012 *apud* ZEFERINO; FERNANDES, 2020, p. 473). A este respeito, a cantora contribui com a letra de *Serpente*: “[...] eu tenho meus defeitos, é um direito meu/ Um aperto no peito que me faz cantar/ Se eu amei um dia, é problema meu/ A verdadeira história, quem conta sou eu.” (IMACULADA, 2021). Há uma personificação da experiência de viver. E assim o deve ser. Todo ser humano, irrepetível e especialmente querido por Deus não pode senão construir seu um único baseado na vocação – suprássumo do desígnio de Deus –. Em *Medusa* Caymmi vai além: “[...] quero ser sua dona/ Quero ser sua prisioneira/ Quero ser suas cicatrizes de mordidas sem veneno.” (IMACULADA, 2021). Aqui pode emergir uma consciência das contingências humanas. Marcados pelo pecado, os indivíduos são vontade de potência e dominação. E nem mesmo o cristianismo mais asceta o pode impedir. Assim, o discurso que, sequer religioso¹⁹, revela um importante dado, aquele que talvez permaneça recalcado na religiosidade para alcançar o – falso – sentimento de superioridade.

De volta à *Dentro da minha cabeça*, é possível afirmar que Alice Caymmi começa por expressar seus sentimentos acerca da separação e do isolamento e termina de modo

¹⁹ A maioria das interpretações de Caymmi não toca em temas religiosos, mas este é um aspecto transversal de sua obra. Já em 2016, a religiosidade desponta nos trabalhos da cantora. *Rainha dos raios* (2016) é o nome de seu segundo álbum. Referência aos Orixás, a primeira faixa é *Iansã*, composição de Caetano Veloso e Gilberto Gil. Em seu terceiro álbum, *Alice* (2018), a primeira faixa recebe o título de *Spiritual*.

político: “[...] tem uma mensagem [...] de que a vida continua. E de que atualmente viver é um ato de resistência.” (IMACULADA, 2021). Em letra: “[...] eu te amo dentro da minha cabeça/ Mesmo que você me esqueça/ [...] Não vai ser um vírus que vai me silenciar/ Nem tirar de mim o meu desejo de amar/ Não vai ser um vírus que vai me desanimar/ Nem tirar de mim o meu desejo de cantar.” (IMACULADA, 2021). Em resposta a opressão do vírus, seja o da COVID-19, estudado pela infectologia, ou o do adoecimento dos direitos individuais e do Estado, luta e libertação. Entre o bem e o mal, pessoal e social, o humano.

5. DEUS NA CONTEMPORANEIDADE

Tais considerações importam ainda mais em uma sociedade onde pululam as razões sensíveis e as emoções (BRIGHENTI, 2001, p. 37), bem como em contextos nos quais a imagem de Deus se desloca do lugar do inefável, inalcançável e insignificante para lugares de identificação, vide a ênfase na humanidade de Jesus e decorrente compaixão para com os vulneráveis. De fato, em Jesus, Deus se identifica com o ser humano. Além disso, segundo Queiruga (1999, p. 22), há muita distância entre as imagens de Deus formadas no passado e as experiências contemporâneas. A ideias de Deus severo, da lei e da ordem não funcionam mais. Com as mudanças da sociedade, Deus “[...] tem de ser apresentado como alguém que está do lado dos cidadãos que se empenham pela promoção e defesa da vida, que lutam por uma sociedade mais democrática e igualitária.” (BINGEMER; FELLER, 2009, p. 120-121).

Por extensão, acompanha a figura de Nossa Senhora. A faixa *Imaculada*, homônimo ao título do álbum, oferece esperança à tragédia (vida). Nas palavras da própria cantora:

[...] essa comove muito as pessoas porque mexe com a imagem da Nossa Senhora, no apelo da fé e do perdão. O apelo cristão do perdão e da possibilidade de santificação das relações. A partir do perdão eu vou para onde? Serei Canonizada? Essa é a grande questão e vai muito além disso, é claro. [...] Imaculada é essa figura cristã que acolhe, que é perfeita, e isso é cobrado do ser humano o tempo todo: uma postura quase de santidade. Mas essa música encerra o álbum para trazer um pouco de esperança. Na jornada do álbum, fui da alegria ao subsolo. E preciso subir um pouco, dar alguma solução. A tragédia pela tragédia é uma sacanagem com o público. (IMACULADA, 2021).

Ainda na faixa Imaculada (2021), a composição de Caymmi salienta:

[...] vou estar sempre no seu coração/ Não tenho onde morar/ E você sabe com quem vai contar/ Quando você precisar/ Eu te perdo, eu te entendo/ A dor é grande, o peito é pequeno/ Ave Maria, mão de luz/ Acolhe as almas de quem me conduz/ Imaculada, mão de luz/ Acolhe as almas de quem me conduz.” (IMACULADA, 2021).

Soma-se, aqui, a corrente crítica ao ideal de perfeição em Teologia, bem como as canções não mencionadas anteriormente: *Sentimentos*; *Recíproco*; *Todas as Noites*; e *Confidente*. Do átimo niilista da descoberta do prazer sexual até o ambiente sacro. É possível afirmar que Alice apresenta com afinco uma sociedade marcada por uma tensão entre a crise do sagrado e um movimento de retorno a ele. Ainda, se em *A Lenda da Luz da Lua* (IMACULADA, 2021), Caymmi expressa que “[...] um caleidoscópio é meu coração [...]”, então é certo que dentre intrincados reflexos, a espiritualidade desponta como uma das cores que define sua humanidade.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O itinerário analítico da presente comunicação releva questões importantes, ainda que de modo conciso. As reflexões e argumentações postas possibilitam o diálogo da Teologia com toda a cultura, seja ela religiosa ou não. Das manifestações artísticas, então, evidencia-se a possibilidade de mútua interpelação com a Teologia. Primeiro, a partir das formas e circunstâncias que, no passado, possibilitaram a insurgência de formas específicas de raciocínio, sob as quais ainda hoje a sociedade se encontra em influência. E depois, a partir das novas condições de possibilidades do pensamento que, perpassadas pela radical experiência do tempo presente, não só respondem e superam os paradigmas do passado, mas, ainda, constroem novos marcos.

Em Caymmi ficam explícitas estas novas experiências de religiosidade/espiritualidade, bem como as novas formas de experiência do corpo que, aparecendo de modo breve, figuram como exemplo das transformações sociais, culturais e até mesmo ontológicas que precisam estar no foco das análises das religiões atuais. A

superação dos maniqueísmos e dualismos, a plena compreensão do humano tal qual sua essência: no livre arbítrio sob os signos do pecado original, sim, mas também sob a santidade original, bem como sua integralidade enquanto corpo e alma, sem hierarquização de dimensões igualmente importantes, parecem, então, mais do que elucubrações fantasiosas. Por fim, vê-se a figura de Deus se deslocar do estritamente luminoso para o glorioso que, diante do sofrimento, padece junto aos seus. Cumpre reconhecer, por fim, que a perspectiva aqui apresentada permanece aberta ao aprofundamento e discussões futuras.

REFERÊNCIAS

ALICE. Intérprete: Alice Caymmi. São Paulo: Universal Music International, 2018. 1 CD (26 min.).

ARAÚJO, Glauber Souza. Paul Tillich e sua teologia da cultura. **Correlatio**, São Paulo, v. 9, n. 17, p. 178-187, 2010. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/2149>. Acesso em: 15 jul. 2021.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; FELLER, Vitor Galdino. **Deus trindade: a vida no coração do mundo**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

BRIGHENTI, Agenor. **A igreja do futuro e o futuro da Igreja: perspectivas para a evangelização na autora do terceiro milênio**. São Paulo: Paulus, 2001.

IMACULADA. Intérprete: Alice Caymmi. São Paulo: Rainha dos raios, 2021. 1 CD (26 min.).

PAULO VI. **Gaudium et Spes: sobre a Igreja no mundo hoje**. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 1998.

QUEIRUGA, Adrés Torres. **Recuperar a criação: por uma religião humanizadora**. São Paulo: Paulus, 1999.

RAINHA dos raios. Intérprete: Alice Caymmi. São Paulo: Universal Music International, 2016. 1 CD (53 min.).

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

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

VELIQ, F. Oskar Pfister e a crítica à concepção freudiana de Religião. **Fractal**: revista de Psicologia, Niterói, v. 30, n. 2, p. 161-165, 2018. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/fractal/article/view/5503>. Acesso em: 12 jul. 2021.

ZEFERINO, Jefferson; FERNANDES, Marcio Luis. O sofrimento dá o que pensar: teologia pública em diálogo com a literatura marginal. **Teoliterária**, São Paulo, v. 10, n. 21, p. 470-497, 2020. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/50754>. Acesso em: 12 maio 2021.

O PROTAGONISMO FEMININO NO CRISTIANISMO PRIMITIVO

*Ruan Fillipe da Silva Gomes**

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo realizar uma reflexão sobre a importância das mulheres no cristianismo primitivo. A metodologia adotada consiste em pesquisa bibliográfica. É no contexto de opressão social e de restrições quanto a religiosidade que a mulher palestina se encontra; o mundo androcêntrico e o patriarcalismo como parte de sistema de dominação e exploração romana, colaborou para que as mulheres permanecessem a margem da sociedade. Porém, quando Jesus surge e lidera um movimento renovador, a mulher sai do anonimato. A forma com que Jesus tratava a mulher demonstra que ele não partilhava do preconceito de sua época, demonstrando que sua proposta é libertadora. As mulheres foram importantes para o ministério de Jesus e no estabelecimento de sua Igreja, pois ao tirar a centralidade do templo como ambiente religioso, e direcionar a espiritualidade para o contexto doméstico, elas foram valorizadas por Jesus, aspecto que precisa ser resgatado no cristianismo contemporâneo, pois, no que se refere à atuação das mulheres na Igreja, ainda tem-se muito para realizar.

Palavras-chave: Cristianismo. Mulheres. Androcêntrico.

1. INTRODUÇÃO

O cristianismo trouxe uma série de inovações para sua época, possibilitando uma forma diferente de relação, tanto com Deus quanto social, pois no novo movimento, liderado por Jesus as mulheres são valorizadas, elas serviram e propagaram o que vivenciaram com Jesus.

O movimento liderado por Jesus não centralizou a espiritualidade no templo como o judaísmo fizera. Ele escolheu o ambiente doméstico para centralizar suas ações. Modelo que mais tarde foi adotado pela Igreja primitiva para propagar o evangelho. O cenário doméstico era o campo de atuação das mulheres por isso é possível observar sua importância tanto para o movimento de Jesus quanto para Igreja primitiva.

Infelizmente, o campo de atuação das mulheres está descrito sob a ótica masculina, reforçando a memória androcêntrica e, deturpando a história e imagem das

* Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: pr.ruafilipe@gmail.com.

mulheres como aconteceu com Maria Madalena. A expansão do cristianismo foi possível e exitoso com a contribuição feminina. Neste sentido, este trabalho pretende realizar uma reflexão sobre o protagonismo das mulheres no cristianismo primitivo – por isso é importante contextualizar o cenário em que elas estavam e como eram vistas dentro do movimento de Jesus –, visando aclarar a sua atuação dentro do movimento de Jesus e na Igreja primitiva, atuação esta associada aos papéis de diaconia, liderança e apostolado.

2. ONDE ELAS ESTAVAM? O CONTEXTO DA MULHER NA PALESTINA

Ao pensar nessa pergunta, inúmeras respostas são encontradas. Apesar de nem sempre serem reconhecidas – consideradas como propriedade masculina –, e muitas vezes até marginalizadas, elas sempre tiveram atuação no contexto histórico. No contexto religioso cristão, não é diferente, sua história e atuação requer uma leitura isenta de androcentrismo, partindo do princípio que a figura feminina é construída na Bíblia. Segundo Kochmann (2005), do ponto de vista bíblico as mulheres dos Patriarcas eram as Matriarcas, figuras:

[...] ouvidas, respeitadas e admiradas. Havia mulheres profetisas e juízas. As mulheres estavam presentes no Monte Sinai no momento em que Deus firmou o Seu Pacto com o povo de Israel. Participavam ativamente das celebrações religiosas e sociais, dos atos políticos. Atuavam no plano econômico. Tinham voz, tanto no campo privado como no público. (KOCHMANN, 2005, p. 35).

Com a influência estrangeira, as mulheres passaram a ser consideradas propriedades masculinas e a sofrer restrições, na liturgia tradicional do judaísmo dentro do que era conhecido como *Benções matinais*, o homem agradecia por não ter nascido mulher, passando a ocupar o lugar secundário principalmente na vida pública, nesse sentido Kochmann (2005, p. 40) aponta que essa era uma influência greco-romana, fazendo com que elas ocupassem um papel secundário.

Nesse contexto de restrição, é possível ver o local onde essas mulheres estão na sociedade. As mulheres dentro do judaísmo, por exemplo, tinham as mesmas obrigações e cumpriam os mesmos preceitos que os escravos, ou seja, elas priorizavam as tarefas

voltadas para o lar, enquanto no contexto romano elas até ocupavam certas funções destinadas ao homem, todavia, quando assumiam estas funções eram tratadas como *masculinas*. Como nos adverte Santos (2007), “[...] elas [as mulheres] conviviam com a liberdade e as restrições sociais, culturais e econômicas de seu tempo.” (SANTOS, 2007, p. 33)

É neste contexto que se encontram as mulheres no Novo Testamento, restritas tanto na cultura greco-romana quanto no judaísmo. Já os homens eram os protagonistas – ideia expressa em contos mitológicos, nos quais a figura masculina, na maioria das vezes se apresenta como herói – enquanto no judaísmo “[...] o homem é livre para escolher dedicar seu tempo a Deus.” (KOCHMANN, 2005, p. 38). O que se sabe das mulheres são reproduções da narrativa dos homens, pois eles governavam as cidades e construía sua memória, por esse motivo é que esse contexto é androcêntrico. Este foi o contexto partilhado por Jesus e o movimento liderado por ele.

3. OS EVANGELHOS E AS MULHERES: as mulheres no movimento de Jesus

As mulheres recebem a atenção de Jesus, aspecto descrito nos evangelhos, exatamente por sua condição de oprimida/marginalizada, e também por *ser mulher*. Ele entendia e tinha compaixão por elas, e contou com a participação delas em seu movimento, diferente do que acontecia no judaísmo onde o rabi era proibido de ter mulheres como seguidoras. O movimento iniciado por Jesus deve ser considerado carismático e independente, fazendo dele um verdadeiro movimento revolucionário.

Neste sentido, no conceito de Jesus, a mulher:

[...] era tão capaz de compreender e assimilar as verdades do evangelho quanto os homens. Curiosamente algumas das verdades mais profundas do evangelho foram reveladas a mulheres, como o ensinamento sobre a água da vida dado a mulher samaritana e o ensino sobre a ressurreição do corpo e do espírito dado a Maria e Marta. (RIBEIRO, 2020, p. 81).

Segundo Reimer e Souza (2012), “[...] a pertença de mulheres ao movimento de Jesus dificilmente pode ser contestada.” (REIMER; SOUZA, 2012, p. 209). O movimento liderado por Jesus colocava em igualdade, homens e mulheres. Elas “[...] partilhavam

muitas esperanças em comum, apesar de desenvolverem características diferente às dinâmicas religiosas e sociais, inclusive nas relações de gênero.” (SOUZA, 2014, p. 56).

4. AS MULHERES E SUA ATUAÇÃO NA IGREJA PRIMITIVA: da diaconia ao apostolado

A origem do cristianismo primitivo está ligada a diversidade e tendências variadas que permitiam vários modelos de Igreja, havia diversos movimentos populares, proféticos e messiânicos. O cristianismo nasceu em diversos centros (policêntrico) onde se organizou e se difundiu em uma variedade de movimentos independentes (SANTOS, 2007). Dentre esses movimentos o gnosticismo por exemplo, permitia que a mulher tivesse papel de liderança.

As mulheres foram fundamentais para a expansão da Igreja no primeiro século. Como nos é relatado no evangelho de Lucas, elas [as mulheres] desempenhavam importantes funções como missionárias e pregadoras das *boas novas*. Outra figura a reiterar essa perspectiva é o apóstolo Paulo, que qualifica e elogia as mulheres durante sua jornada missionária, algumas dessas mulheres são mencionadas nominalmente para sinalizar sua importância. De acordo com Teixeira (2010), haviam muitas mulheres envolvidas na difusão da mensagem de Jesus, como é o caso de:

[...] Lídia, que foi a primeira convertida na cidade de Filipos, que coloca sua casa à disposição da comunidade local, onde radicava uma igreja doméstica (At 16, 5). Há outras mulheres que faziam parte desta comunidade primitiva, cujos nomes aparecem na carta de São Paulo aos Filipenses: Evódia e Síntique. Tais mulheres deviam ser muito importantes, uma vez que o referido apóstolo se preocupava com as repercussões que podiam ter para a comunidade a rivalidade que surgiam entre elas (Fp 4, 2-3). Assim como Lídia, Febe, Priscila, Maria, Júnia, Trifena, Trifosa, Pérside, Júlia, Olimpás, e outras que muitas vezes aparecem como anônimas, ainda que dentro de relatos muito breves, mostram que a Igreja não foi constituída na sua base apenas pelos apóstolos. Houve mulheres que se destacaram e trabalharam laboriosamente pelo acolhimento e anúncio do evangelho de Jesus Cristo, testemunhando-o com suas vidas. (TEIXEIRA, 2010, p. 61-62).

A atuação das mulheres dentro da Igreja primitiva é apontada na literatura de Atos como importante, pois elas estiveram envolvidas no movimento missionário cristão, e em

toda fase da expansão da Igreja. Colaborando com essa afirmação, Unser (2009, p. 93), afirma que as mulheres trabalharam ao lado de Paulo e, segundo ele mesmo diz que, Evódia e Síntique combateram lado a lado com ele (Fp 4, 2-3.)

A história do cristianismo primitivo, embora oculta a liderança feminina – talvez em razão dos textos serem escritos por homens –, não exclui a sua importância. Em outros termos:

[...] torna-se cada vez mais consensual, na pesquisa bíblica e histórica, que mulheres eram líderes de comunidades na igreja antiga. Na pesquisa neotestamentária já é consenso que existiam ‘igrejas domésticas’ que se reuniam em casas (*ekklesia en oikou*), também sob a liderança de mulheres em funções eclesiais. (REIMER, 2015, p. 1483).

As mulheres podiam ser encontradas como diaconisas no contexto eclesiástico exatamente por ter origens domésticas, e como a Igreja estava no ambiente doméstico, Bonze (2020) sugere que o termo precisa ser analisado com certa cautela, pois o ofício das diaconisas foi reconhecido tardiamente e passou a ter funções limitadas, no terceiro século, observamos um distanciamento do trabalho de diaconia prestado por elas no primeiro século.

O campo de atuação das mulheres no cristianismo primitivo foi além do serviço diaconal. Apesar de ser complexo, é possível concluir que desempenhou também o apostolado. A ideia de uma apóstola recebe apoio nos evangelhos apócrifos, conforme Santos (2007) nos Evangelhos de Mani, Maria Madalena, Tomé e de Felipe, ela é apresentada em posição similar à de Pedro. É importante observar os critérios de escolha para que outro pudesse ocupar o lugar de Judas. Como nos esclarece Lima (2020):

[...] o termo “apóstolo” é mais raro nos Evangelhos. Possui um sentido geral de “chamado e enviado”, incumbido de alguma missão. No livro dos Atos são apresentados os requisitos necessários para apostolicidade: ter seguido Jesus desde os tempos de seu batismo no Jordão até a ascensão e ter sido testemunha da ressurreição (Atos 1, 21-23). A partir da análise desses critérios, podemos inferir que as mulheres, que seguiam Jesus desde a Galileia, e mais especificamente Madalena, teriam não apenas o direito de serem consideradas apóstolas, como seriam as mais credenciadas para essa missão. Tendo em vista que, no momento mais crítico e desafiador, não se ausentaram por medo, por isso testemunharam a crucificação e também a ressurreição. (LIMA, 2020, p. 440-441).

Sob o mesmo argumento de ter visto Jesus ressurreto, Paulo defende seu apostolado (Gl 1, 11-15), sendo assim, ao contrário da violência que a Igreja ocidental comete ao apresentá-la como prostituta, é possível pensar em Maria Madalena como uma discípula (seguidora), e como uma apóstola (alguém chamado e enviado).

Um outro caso que merece ser observado é o de Júnia. Paulo menciona Júnia em sua carta aos Romanos (Rm 16), uma mulher dentre as demais citadas por Paulo no mesmo texto. Paulo de Tarso descreve que ela era mais notável entre os apóstolos e de mesma origem apostólica que ele, já que não estavam no *grupo dos 12*. A verdade a respeito do gênero de Júnia é bem simples, pois o termo grego usado por Paulo (Ἰουνίαν, Júnia) tem acento agudo na paroxítona indicando que o termo é feminino, para indicar gênero masculino o acento deveria ser circunflexo na oxítona (Ἰουνιᾶν) traduzido como Júnia (LUZ, 2017, p. 79).

Os motivos que precisam ser levados em consideração, a respeito do reconhecimento do apostolado de Júnia são: 1) o nome que é realmente feminino; 2) companheiros de Paulo na prisão por razões do trabalho da evangelização; 3) servos e testemunhas de Cristo antes mesmo que Paulo. Por esses motivos Romanos (16, 7) faz referências a Júnia como apóstola. Uma outra razão para pontuá-la como apóstola:

[...] é a questão da mudança ocorrida a partir da Idade Média, especialmente na tradução feita por Lutero, do nome Júnia (feminino) para Junias (masculino), pelo fato de a pessoa estar sendo mencionada como “apóstolo”. (MATOS, 2010, p. 54).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Evangelhos descreveram as mulheres como personagens importantes no contexto do movimento de Jesus, pois em nenhum momento elas são privadas do convívio e nem dos ensinamentos realizados por Jesus, o que fica claro, é que diferente do judaísmo e do paganismo, o movimento de Jesus permite que as mulheres participem da vida religiosa sem nenhuma restrição.

No contexto da Igreja primitiva, o cenário doméstico possibilitou que as mulheres desenvolvessem atividades de cuidado, pastoreio e de testemunhas, além de ajudar no sustento financeiro eclesiástico como elas fizeram anteriormente no ministério de Jesus.

E de igual força e fidelidade demonstrada para com Cristo, elas demonstraram para com a Igreja.

O cristianismo atual [apesar de suas limitações] percebe a realidade de que, as mulheres possuem habilidades de igualdade aos homens. Assim, é papel social da Igreja ser a voz dos oprimidos e a esperança para os marginalizados. Em suma, ela (a Igreja) também é o espaço onde as pessoas precisam ser respeitadas não pelo gênero, sendo de fato uma comunidade acolhedora como era no primeiro momento de sua existência.

REFERÊNCIAS

BONZE, Ian Ferreira. Liderança feminina no cristianismo do primeiro século: o caso de Febe. **Humanidades em Revista**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 28-40, 2020. Disponível em: <http://www.seer.unirio.br/hr/article/view/9925>. Acesso em: 07 mar. 2022.

FILIPENSES. *In*: A BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição. São Paulo: Paulinas, 2013.

GÁLATAS. *In*: A BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição. São Paulo: Paulinas, 2013.

KOCHMANN, Sandra. O lugar da mulher no judaísmo. **Rever**, São Paulo, n. 2, p. 35-45, 2005. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_kochmann.pdf. Acesso em: 07 mar. 2022.

LIMA, Elda Cassia de. De testemunha à apóstola: Maria Madalena segundo os evangelhos. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 30, n. 3, p. 435-443, 2020. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/8132>. Acesso em: 07 mar. 2022.

LUZ, Uelinton Jorge Dias da. **Submissão ou Liberdade**: as contribuições do Apóstolo Paulo a partir de Romanos 16, 1-16 para os movimentos libertários de mulheres. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017.

MATOS, Keila Carvalho de. **Vozes polêmicas e contraditórias sobre ministérios de mulheres**: exegese e análise do discurso a partir de 1Coríntios 14,33b-35. 2010. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2010.

REIMER, Ivoni Richter. Santa Praxede: memórias e visualidades de uma líder eclesial na Roma antiga. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 39, p. 1480-1509, 2015. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n39p1480>. Acesso em: 07 mar. 2022.

REIMER, Ivoni Richter; SOUZA, Carolina Bezerra. As mulheres: modelo de seguimento no movimento de Jesus e na Igreja. **Revista Teologia e Ciências da Religião da Unicap**, Recife, v. 1, n. 1, p. 207-216, 2012. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/theo/article/view/175>. Acesso em: 07 mar. 2022.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. O papel das mulheres na Bíblia: protagonistas ou coadjuvantes? **Ad Aeternum**, São Paulo, v. 1, p. 68-85, 2020. Disponível em: <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/adaeternum/article/view/7348>. Acesso em: 07 mar. 2022.

ROMANOS. *In*: A BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição. São Paulo: Paulinas, 2013.

SANTOS, Ana Pinheiro dos. Maria Madalena no cristianismo primitivo: desafio para reflexões cristãs modernas. **Caminhando**, São Paulo, v. 12, n. 20, p. 29-42, 2007. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Caminhando/article/view/1234>. Acesso em: 07 mar. 2022.

SOUZA, Carolina Bezerra de. **Jesus e as mulheres no Evangelho de Marcos: paradigmas de relações de gênero**. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014.

TEIXEIRA, José Luiz Sauer. A atuação das mulheres nas primeiras comunidades cristãs. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo v. 18, n 72, p. 105-117, 2010. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/15374>. Acesso em: 07 mar. 2022.

UNSER, Gelci Maria. **Mulher: de vítima a discípula de Jesus. Passagem de uma condição de violência de gênero para condição de discípula e missionária cristã**. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

GT 3 | TEMÁTICA LIVRE

Mediador:

Sandson Rotterdam

Ementa: Pesquisas que tematizem aspectos do fenômeno religioso.

A PAZ SÓ COM JUSTIÇA SOCIAL: Dom Helder, Medellín e o Movimento Ação, Justiça e Paz

Rosildo Henrique da Silva²⁰

RESUMO

A Ação, Justiça e Paz-AJP foi um movimento não violento criado em 2 de outubro de 1968 por Dom Helder Câmara, arcebispo do município de Olinda-Pe. Principalmente após a Conferência Episcopal de Medellín na Colômbia. Nesta conferência houve a opção pelos pobres – que a Igreja Católica almejava desde o Concílio Vaticano II –, além da amplificação de discussões sobre as injustiças e violências praticadas no continente Latino Americano. O Movimento tinha como base as ideias do hinduísta Mahatma Gandhi e do batista Martin Luther King. Os direitos humanos eram uma das bandeiras levantadas pelo arcebispo. O objetivo desta comunicação é analisar a importância do movimento Ação, Justiça e Paz para as mudanças sociais, políticas e religiosas para o continente latino americano e reconhecer a importância da Conferência de Medellín para sustentar as ideias da AJP. A metodologia está baseada em pesquisa qualitativa, analisando as cartas circulares, discursos e palestras escritas por Dom Helder. Portanto, o movimento Ação, Justiça e Paz foi de suma importância para a luta de D. Helder em favor dos injustiçados e marginalizados e na propagação de ações de não-violência.

Palavras-chave: Medellín. Ação, Justiça e Paz. Helder Câmara.

1. INTRODUÇÃO

A presente comunicação visa pesquisar a participação de Dom Helder Pessoa Câmara na Conferência Episcopal de Medellín na Colômbia em 1968, onde chegou ao nome ideal para o Movimento não violento brasileiro que objetivava a paz acompanhada de justiça social, este Movimento chamava-se Ação, Justiça e Paz (AJP).

Dom Helder Câmara nasceu no dia 7 de fevereiro de 1909 em Fortaleza no Ceará, viajou para o Rio de Janeiro, trabalhando com Dom Sebastião Leme até à sua morte, e posteriormente com Dom Jaime de Barros Câmara. O padre Helder atuou em favor dos favelados, recebendo o nome de *bispo das favelas*. Ele criou a Cruzada São Sebastião que construiu várias casas para os necessitados dos cortiços do Rio de Janeiro. Dom

²⁰ Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: rosildo@yaho.com.br.

Helder estava presente nestas favelas ajudando, na medida do possível, os seus habitantes.

2. DOM HELDER, MEDELLÍN E O MOVIMENTO AÇÃO, JUSTIÇA E PAZ

A Conferência Episcopal de Medellín, na Colômbia, foi de grande importância para Dom Helder, nesta ocasião ele chegou ao nome definitivo do movimento não violento brasileiro. Naquela Conferência a concepção de pobre foi ampliada, como diz Newton Cabral:

[...] a categoria pobre citada em Medellín e que entrou com ênfase nos pronunciamentos da Igreja e no direcionamento de numerosas práticas pastorais posteriores, embora tendo como fundamentais os aspectos sociais e econômicos, refere-se a situações humanas de maior amplitude. (CABRAL, 2020, p. 48).

Helder esteve nos seus pronunciamentos denunciando, como um verdadeiro profeta, as más ações dos militares. O Bispo de Olinda e Recife estava focado nas questões religiosas e também nas violações aos Direitos Humanos. No *período de chumbo* da Ditadura Civil-Militar foi criado um movimento na arquidiocese de Olinda e Recife com o nome *Pressão Moral Libertadora*, esta tinha como objetivo conscientizar a população sobre os Direitos Humanos. Os dois primeiros cadernos contêm os seguintes temas: 1º- pressão moral libertadora e 2º- direitos do homem.

Este movimento de não violência ativa, também chamado de violência dos pacíficos, foi bastante discutido para chegar a expressão Pressão Moral Libertadora. Inicialmente sugeriu-se Força da Justiça e do Amor- FORJA, na visão de Dom Helder: “[...] forja é lugar onde se prepara o ferro e, salvo engano, onde se tempera o aço. Na Forja, queremos que se formem caracteres. No movimento, se devem forjar os homens de amanhã, as estruturas de amanhã.” (ROCHA; SIGAL, 2013, p. 138).

A busca por um nome para o movimento de justiça e paz foi constante, tanto que Dom Helder solicitou para que alguns biblistas procurassem um nome significativo. Eles sugeriram a denominação hebraica *Guevar Há Hessed*, que traduzida para o português significa Força da Justiça e do Amor. Este nome irá incidir em uma grande dor de cabeça para Helder, pois, a América Latina estava vivendo a Revolução Cubana, tendo como um

dos líderes Che Guevara, ficava difícil explicar para os militares no poder a expressão Guevar, que poderiam associar a Guevara.

O Dom, como era carinhosamente chamado, se considerava um lutador em favor da paz. Foi, inclusive, indicado para receber o Prêmio Nobel da Paz, pois era extremamente contrário às ações de violência e pregava a não-violência ativa. O governo brasileiro pressionou os organizadores do Prêmio Nobel da Paz para que Dom Helder não fosse o agraciado; como afirma Newton Cabral, “[...] a repetida indicação de seu nome para o Prêmio Nobel da Paz, ensejou articulações contrárias, hoje parcialmente conhecidas, por parte do governo brasileiro através de ações de membros do seu corpo diplomático.” (CABRAL, 2020, p. 69). No entanto, Dom Helder conseguiu um Prêmio Popular da Paz, como nos esclarece a Comissão Estadual da Memória e Verdade Dom Helder Câmara (2015):

Em consequência das decisões negativas da Comissão Nobel pela não premiação de dom Helder ao Nobel da Paz, organizações da juventude da Noruega, com o apoio do Movimento Trabalhista, sindicatos e partidos trabalhistas do mesmo país, indignados, organizaram-se em busca de angariar donativos para oferecer a Dom Helder Câmara, personalidade que adotava por intenção “tornar os oprimidos conscientes de seus direitos e torná-los capazes de lutar por si, por sua própria iniciativa”, o Prêmio Popular da Paz. (CEMVDHC, 2015, p. 44).

Para Dom Helder havia três tipos de violência: nº 1, nº 2 e nº 3. A primeira refere-se às condições desumanas de miséria e injustiça; a segunda decorre da primeira, e é aquela em que os oprimidos se revoltam; a terceira, é a repressão do Estado. O arcebispo de Olinda e Recife criou o movimento Ação, Justiça e Paz, que tinha a intenção de denunciar as injustiças e socorrer os perseguidos e marginalizados pelo Regime Militar. O movimento AJP, foi fundado em 1968, como relata Zildo Rocha:

Em meados daquele ano de 1968, Dom Helder, influenciado, por um lado, pela leitura ou por contatos mantidos durante o concílio com líderes pacifistas e, por outro, impressionado com a escalada da violência e a atração da juventude pelos movimentos de libertação através do luta armada, resolveu lançar um movimento que inicialmente chamou de Pressão Moral Libertadora e, em seguida, de Ação, Justiça e Paz. (ROCHA, 2019, p. 42-43).

O ano de 1968 esteve recheado de acontecimentos em favor e contra Dom Helder. Ele transferiu a sua residência para a Igreja das Fronteiras, local que teve os seus muros pichados e metralhados; diante dessa violência, ele criou a AJP. Martinho Condini esclarece que, “[...] esses acontecimentos fortaleceram sua campanha contra a violência e a luta por justiça social através de movimentos como a Ação, Justiça e Paz liderado por Dom Hélder, em outubro de 1968.” (CONDINI, 2004, p. 40). Naquele ano viajou por vários países europeus denunciando o colonialismo externo e interno e pregando a não-violência ativa, como salienta Rampon, “[...] pregando a não violência ativa seguindo, assim, a trilha de Gandhi e Martin Luther King.” (RAMPON, 2014, p. 115). Mesmo desautorizado pelo papa para continuar as suas viagens, permitindo apenas 5 vezes ao ano e nas suas férias, ele permaneceu obediente a Igreja, mas contrário as estas ideias, Newton Darwin de Andrade Cabral salienta: “[...] obediente, sem que sua obediência significasse aceitação do que lhe parecia inadequado, sabendo em numerosas situações propor, ousar, anunciar e denunciar. No entanto, jamais assumiu qualquer postura cismática.” (CABRAL, 2020, p. 56). O Dom estava em constante viagem para vários países transmitindo a ideologia da não-violência ativa; por isso, chamavam-no de profeta ou de Gandhi brasileiro. Assis Claudino destaca:

[...] único bispo católico que alcançou verdadeira audiência no mundo não católico, D. Helder se fez projetar como profeta do desenvolvimento e foi consagrado com sua conferência na Mutualité, em Paris, em 1968, como “o profeta do Terceiro Mundo”. Chamado o “Gandhi brasileiro” e considerado o sucessor de Luther King. (CLAUDINO, 1985, p. 138).

O movimento Ação, Justiça e Paz deve conter uma ação que envolva a não-violência. No entanto, essa deveria ser ativa e não passiva. Como salienta Gene Sharp, “[...] portanto, como técnica, a ação não-violenta não é passiva. Ela não é inércia. É ação, que é não-violenta.” (SHARP, 1983, p. 112). A ideologia da não violência ativa era o carro-chefe das ações do arcebispo de Olinda e Recife e estava presente nas suas cartas e nos seus discursos. Ele sabia que para fazer uma revolução deveria ser dentro da paz. O Dom não tinha ilusões sobre a violência armada que crescia com a ditadura, como ele salienta, “[...] mas, se não creio na violência armada, também não chego à ingenuidade

de pensar que bastam conselhos fraternos, apelos líricos, para que tombem estruturas socioeconômicas, como ruíram os muros de Jericó.” (CÂMARA, 1968, p. 37).

O movimento Ação, Justiça e Paz, tinha como fonte inspiradora alguns documentos eclesiais como afirma Rocha e Sigal: “[...] como fonte inspiradora de sua atuação a AJP assinala especialmente: a constituição *Gaudium et Spes* e a encíclica *Populorum progressio*.” (ROCHA; SIGAL, 2013, p. 240). O Papa Paulo VI diz na *Populorum progressio* (Do Progresso dos Povos) que combater a miséria e lutar contra a injustiça, é promover não só o bem-estar, mas também o progresso humano e espiritual de todos e, portanto, o bem comum da humanidade. A paz não se reduz a uma ausência de guerra, fruto do equilíbrio sempre precário das forças.

Dom Helder defendeu os direitos humanos em toda a sua trajetória. No ano de 1970 no Palácio dos Esportes em Paris, com mais de 10 mil pessoas assistindo o seu discurso, denunciou as torturas no Brasil, levando-o a ser extremamente perseguido e caluniado. O seu nome foi censurado em todos os meios de comunicação. O objetivo era dar um *gelo* ao seu nome para ninguém falar de bem ou de mal sobre o arcebispo de Olinda e Recife, a elite conservadora utilizou vários meios para denegrir a imagem do arcebispo de Olinda e Recife. Acusavam-no de ser comunista e subversivo.

A ditadura civil-militar, estava praticando torturas, prisões e perseguições. Dom Helder constantemente sendo acusado, caluniado e execrado pelos seus adversários. Até mesmo quando criava movimentos sociais em favor das minorias injustiçadas, os mesmos eram vistos como truques, como esclarece Sebastião Antônio Ferrarini:

O exame da trajetória pastoral de D. Helder mostra que ele, diuturnamente, lançou ou se engajou em inúmeros movimentos, ou iniciativas de caráter social. Essas criações ou engajamentos seus foram, não raro, vistos como truques para manter as atenções e manter-se em evidência. Foi o que ocorreu quando lançou o movimento Pressão Moral Libertadora. (FERRARINI, 1992, p. 177).

Os seus irmãos no episcopado criticavam-no, como, por exemplo, o Arcebispo de Diamantina em Minas Gerais, Dom Geraldo Sigaud, citado por Salomão Jorge que, por sinal, era um ferrenho adversário de Dom Helder: “[...] que me diz do Movimento Pressão Moral de D. Helder. Eis a resposta: considero este movimento uma organização metódica de agitação nacional esquerdista.” (JORGE, 1969, p. 83). A Tradição, Família e

Propriedade – (TFP) se posicionava contra o arcebispo de Olinda e Recife com críticas e abaixo-assinados. Neste sentido, Márcio Moreira Alves nos esclarece que:

A maior campanha que empreenderam, contra D. Helder Câmara e seus amigos, conseguiu, segundo os organizadores 1.600,368 assinaturas, dentre as quais as de dezenove arcebispos e bispos, numerosos ministros, dezenas de deputados e homens políticos. As assinaturas foram levadas a Paulo VI, quando da sua visita a Bogotá, Colômbia. (ALVES, 1979, p. 230).

O movimento Ação, Justiça e Paz tinha algumas ações concretas: reuniões conscientizadoras, bem planejadas, bem organizadas, bem conduzidas; Utilização inteligente dos meios de comunicações sociais, inclusive e, sobretudo, música e teatros; Apoios a greves justas; Promoção de grandes concentrações e marchas como momentos culminantes de atividade bem planejadas; Reclamações pacíficas, mesmo com perigos de prisão. Em defesa de quem for detido, abusivamente, ao defender direitos humanos. (CÂMARA, 1977).

Dom Helder escreveu sobre o movimento Ação, Justiça e Paz em várias cartas-circulares, nas quais destina um apelo para as minorias abraâmicas – um termo usado para distinguir as minorias que sentem fome e sede de paz e justiça. O movimento Ação Justiça e Paz necessitava da colaboração destas minorias. Para o Dom, as minorias abraâmicas nasceram com incurável vocação e desejo de servir, para dedicar-se e gastar-se ao serviço do próximo (ARAÚJO, 2012, p. 509). De acordo com Dom Helder, as minorias abraâmicas precisavam se apoiar em documentos que comprovem as injustiças, como afirma: “[...] ponto de partida indispensável: habituar-se a ver e a ouvir; a colher dados, informações e, talvez até levantamento que dê segurança à ação das minorias abraâmicas.” (CÂMARA, 1976, p. 78.). Ele acreditava no aumento constante dessas minorias que faziam pressão moral na sociedade. Assim ressaltava: “[...] se o número dos oprimidos aumenta a cada dia, aumenta, também, a todo instante, o número das minorias que participarão da grande Pressão Moral Libertadora.” (CÂMARA, 1993, p. 64).

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O arcebispo de Olinda e Recife atuou com grande desenvoltura na Conferência Episcopal de Medellín na Colômbia no ano de 1968, principalmente nos documentos que tratam da justiça e paz. Para Dom Helder só haverá paz com justiça social. Nos países da América Latina havia uma disparidade social e um acréscimo constante de violência.

O Dom criou o movimento Ação, Justiça e Paz, depois de participar da Conferência de Medellín, onde escutou a opinião de outros bispos e do Núncio Apostólico. A AJP é um movimento de dimensão Internacional que estava baseado nas ideias de Mahatma Gandhi e Martin Luther King.

Em suma, o movimento Ação, Justiça e Paz propagou a paz acompanhada de justiça social. Greves, marchas e passeatas eram incentivados pelos membros do Movimento com o intuito de mudar as estruturas injustas do Brasil.

REFERÊNCIAS

ALVES, Márcio Moreira. **A Igreja e a política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

ARAÚJO, Edvaldo M. **Dom Helder Câmara: profeta-peregrino da justiça e da paz**. Pensamento teológico e antropológico. Aparecida: Ideias e Letras, 2012.

CÂMARA, Dom Helder. **Revolução dentro da Paz**. Rio de Janeiro: Sabiá, 1968.

CÂMARA, Dom Helder. **O deserto é fértil**. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

CÂMARA, Dom Helder. A pressão moral libertadora. *In*: FRAGOSO, Antônio *et al.* **A firmeza-permanente: a força da não violência**. São Paulo: Loyola, 1977. p. 113-118.

CÂMARA, Dom Helder. **Utopias peregrinas**. Recife: Editora Universitária da UFPB, 1993.

CABRAL, Newton Darwin de Andrade. **Onde está o povo, aí está a Igreja?** Recife: UFPE, 2020. *E-book*.

CLAUDINO, Assis. **O monstro sagrado e o amarelinho comunista: Gilberto Freyre, Dom Helder e a revolução de 64**. Recife: Opção, 1985.

COMISSÃO ESTADUAL DA MEMÓRIA E VERDADE DOM HELDER CÂMARA. **Prêmio Nobel da Paz**: a atuação da ditadura militar brasileira contra a indicação de Dom Helder Câmara. Recife: CEMVDHC, 2015. Disponível em: <https://www.comissaodaverdade.pe.gov.br/index.php/caderno-da-memoria-e-verdade-vol-4-pdf>. Acesso em: 27 fev. 2022.

CONDINI, Martinho. **Dom Hélder Câmara**: modelo de esperança na caminhada para a paz e justiça social. 2004. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

FERRARINI, Sebastião Antônio. **A imprensa e o arcebispo vermelho**. São Paulo: Paulinas, 1992.

JORGE, Salomão. **O diabo celebra a missa**. São Paulo: Editora e Distribuidora de Livro Ltda, 1969.

ROCHA, Zildo. **“Irmão dos pobres e meu irmão”**: presença de Dom Helder em minha vida. Recife: Ed. do autor, 2019.

ROCHA, Zildo; SIGAL, Daniel (org.). **Dom Helder Câmara**: cartas circulares Pós-Conciliares. Recife: Instituto Dom Helder Câmara, 2013. v. 4

RAMPON, Ivanir Antônio. **Paulo VI e Dom Helder Câmara**: exemplo de uma amizade espiritual. São Paulo: Paulinas, 2014.

SHARP, Gene. **Poder, luta e defesa**: teoria e prática da ação não-violenta. São Paulo: Paulinas, 1983.