

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ANAIS DO XII COLÓQUIO
DO GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA
RELIGIÃO VIVIDA E CIÊNCIA DA RELIGIÃO:
definições, fronteiras e perspectivas

PUC Minas, 11 a 13 de novembro de 2024.
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

REALIZAÇÃO:
PPGCR PUC Minas
Grupo de Pesquisa Religião e Cultura

Beatriz de Oliveira Pinheiro
Flávio Augusto Senra Ribeiro
Leandro Evangelista Castro
Renato Carvalho de Oliveira
(Organizadores)

ANAIIS DO GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA
PUC MINAS
XII COLÓQUIO

RELIGIÃO VIVIDA E CIÊNCIA DA RELIGIÃO:
definições, fronteiras e perspectivas

PUC Minas, 11 a 13 de novembro de 2024.
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

Comunicações científicas

Edição Digital / Textos Completos

GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA
ISSN 2447-7524

Belo Horizonte
2024

ANAIIS DO GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA
PUC MINAS

ISSN 2447-7524

XII COLÓQUIO RELIGIÃO VIVIDA E CIÊNCIA DA RELIGIÃO:
definições, fronteiras e perspectivas

Local: PUC Minas, 11 a 13 de novembro de 2024.
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor/a.

Publicação eletrônica:
Belo Horizonte, 2024.

Ficha Catalográfica

ORGANIZAÇÃO

PPGCR PUC Minas
Grupo de Pesquisa Religião e Cultura
Av. Dom José Gaspar, 500 – Coração Eucarístico
PUC Minas, Prédio 4
Belo Horizonte – MG | CEP 30.535-901
Fone: (31) 3319 4333

COMISSÕES:

Comissão científica:

Claudia Danielle de Andrade Ritz (PUC Minas/UCP)
José Álvaro Campos Vieira (Faculdade Católica de Fortaleza)
Nina Rosas (UFMG)
Patrícia Rodrigues de Souza (PUC SP)
Rodrigo Toniol (UFRJ)

Comissão organizadora:

Flávio Augusto Senra Ribeiro (PUC Minas)
Beatriz de Oliveira Pinheiro (Bolsista Capes/PUC Minas)
Leandro Evangelista Castro (Bolsista Capes/PUC Minas)
Renato Carvalho de Oliveira (Bolsista Capes/PUC Minas)

REALIZAÇÃO:

Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião
Grupo de pesquisa Religião e Cultura

Sumário

APRESENTAÇÃO.....	7
GT 1 – A ABORDAGEM RELIGIÃO VIVIDA	9
AS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO E A ÊNFASE NA RELIGIÃO VIVIDA.....	9
SISTEMATIZAÇÃO E ANÁLISE DAS DEFINIÇÕES DE RELIGIÃO VIVIDA: PERSPECTIVAS E IMPLICAÇÕES CONTEMPORÂNEAS	14
A RELIGIÃO VIVIDA E SUAS DIMENSÕES NO CONTEXTO DE MONTES CLAROS: UMA ANÁLISE QUALITATIVA BASEADA EM ESTUDOS DE CAMPO	20
“INFIEL” E A RELIGIÃO VIVIDA: REPRESENTAÇÕES DE XENOFOBIA E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NA NARRATIVA GRÁFICA.....	25
QUIMONOS, TATAMES E SENSEIS: A RELIGIÃO VIVIDA NA PRÁTICA DE JIU-JITSU DOS ADOLESCENTES DO COLÉGIO ESTADUAL ANTENOR NAVARRO – GUARABIRA-PB	30
A DIMENSÃO PAROQUIAL: CAMINHOS METODOLÓGICOS PARA UMA HISTÓRIA SOCIAL DOS CATOLICISMOS	34
GT 2 – RELIGIÃO VIVIDA E GÊNERO	39
COMO O CONCEITO DE AGÊNCIA SE APLICA ÀS MULHERES SANTAS DOS ÚLTIMOS DIAS NO BRASIL	39
SALESIANAS E EDUCAÇÃO FEMININA NA AMÉRICA LATINA: ALGUNS APONTAMENTOS.....	44
GT 3 – RELIGIÃO VIVIDA E DIVERSIDADE RELIGIOSA	48
POVOS DE MATRIZ AFRICANA: GUARDIÕES DOS TERRITÓRIOS TRADICIONAIS	48
A PRÁTICA DA RELIGIÃO NA QUILOMBO DO AUSENTE: A PAZ DE DEUS E NOSSA SENHORA APARECIDA	53
VISÃO DO ISLAMISMO SOBRE O TRATAMENTO DA ADICÇÃO.....	58
A ROMARIA A NOSSA SENHORA APARECIDA: DIMENSÕES DA HISTÓRIA DA PRÁTICA CULTURAL RELIGIOSA VIVIDA EM SERGIPE.....	62
EX-VOTOS: ESTÉTICA E AGÊNCIA NA ARTE DOS MILAGRES	69
OS GIGANTES DA FÉ	74
GT 4 – RELIGIÃO VIVIDA E TEOLOGIA.....	79
A EPÍSTOLA DE TIAGO E A PRÁXIS CRISTÃ: UMA ANÁLISE DE TEXTOS SELECIONADOS.....	79
FÉ E RAZÃO: A RELIGIÃO VIVIDA NA COMPREENSÃO ESPIRITUAL NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO	84

INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL E TEOLOGIA: ASPECTOS POSITIVOS E NEGATIVOS DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL NO MINISTÉRIO PASTORAL	91
O AMOR REPRESENTADO: A CORPOREIDADE COMO EXPRESSÃO DO SAGRADO NO CÂNTICO DOS CÂNTICOS.....	96
LÓ E AS CONSEQUÊNCIAS DO EGOÍSMO: UMA ANÁLISE BÍBLICA.....	101

GT 5 – TEMÁTICA LIVRE 106

RELIGIÃO VIVIDA E ESPIRITUALIDADE.....	106
A PALAVRA COMO MAGIA: A FORÇA DO DESEJO DO OUTRO	111
SIGMUND FREUD: AS INFLUÊNCIAS DA PRÁTICA RELIGIOSA DOS FREUD PARA A PROPOSIÇÃO DA TEORIA DA ILUSÃO.....	115
IMPRENSA E EDUCAÇÃO MORAL: A INFLUÊNCIA DE ‘O JORNAL BATISTA’ NA FORMAÇÃO DE VALORES PROTESTANTES (1901-1930).....	120
A ESPIRITUALIDADE ENCANTADA NA SERRA DO RODEADOR	127

APRESENTAÇÃO

O XII Colóquio, intitulado *Religião vivida e Ciência da Religião*, foi realizado pelo Grupo de Pesquisa Religião e Cultura, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, por meio de acesso remoto síncrono, via Microsoft Teams, entre os dias 11 e 13 de novembro de 2024. Atualmente, o grupo de pesquisa dedica-se a investigar as pessoas autodeclaradas sem religião, explorando a abordagem da religião vivida e suas interseccionalidades. Desde sua criação, em 2005, sob a liderança do Prof. Flávio Senra, o grupo tem reafirmado seu compromisso com a reflexão sobre a religião na contemporaneidade, por meio de um exercício contínuo de avaliação dos modos de produção científica.

A décima segunda edição do colóquio buscou reunir e discutir definições, fronteiras e perspectivas da abordagem da *religião vivida*. As conferências, mesas e painel trataram da sistematização das definições da religião vivida, das questões teórico-metodológicas suscitadas por essa abordagem, das particularidades e dos usos da perspectiva latino-americana, além de estudos dedicados à investigação de práticas religiosas cotidianas de pessoas comuns. Também foram abordados temas relacionados às sete dimensões da prática religiosa vivida – espiritualidade, materialidade, corporeidade, estética, emoções, moralidade e narrativa – propostas por Nancy Ammerman (2021).

A conferência de abertura foi proferida pela Prof. Nancy Ammerman (Boston University), considerada uma das principais sistematizadoras da abordagem religião vivida.

A primeira mesa-redonda contou com a participação do Prof. Gustavo Morello (Boston College) e do Prof. Hugo H. Rabbia (Universidad de Córdoba), que trataram da religião vivida a partir de uma perspectiva latino-americana.

Considerando as vivências religiosas no Brasil e a centralidade dos corpos e das práticas, a segunda mesa foi composta pelo Prof. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior (UEPA) e pela Profa. Miriam Cristina Marcílio Rabelo (UEBA), que abordaram temas relacionados às suas pesquisas sobre as tradições indígenas e as religiões de matriz africana.

A terceira mesa-redonda, com o objetivo de ampliar o arcabouço teórico da religião vivida, contou com a participação da Profa. Renata de Castro Menezes (UFRJ) e da Prof. Lívia Reis (ISER), que abordaram temas relacionados à interseção entre materialidades e cotidiano.

O painel foi composto por integrantes do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura – Renato Carvalho de Oliveira, Beatriz de Oliveira Pinheiro, Renata Andrade e Fabiana de Faria – e teve como objetivo apresentar as pesquisas internas do grupo orientadas pela abordagem da religião vivida.

A última mesa, formada pelo Prof. Júlio César Adam (Faculdades EST) e pelo Prof. Leandro Castro (Grupo de Pesquisa Religião e Cultura), discutiu as definições e os diálogos da religião vivida na Ciência da Religião e na Teologia.

Por fim, a conferência de encerramento foi proferida pela Profa. Carolina Teles Lemos (PUC Goiás), que direcionou o debate para temas relacionados à espiritualidade, saúde e cotidiano. As atividades contaram com a mediação do Prof. Brasil Fernandes de Barros (intérprete, tradutor e mediador), Prof. Flávio Senra, Renata Andrade, Beatriz de Oliveira Pinheiro, Leandro Castro, Mailson Cabral de Souza e Fabiana de Faria.

Temos a satisfação de apresentar as contribuições recebidas e discutidas nos cinco grupos de trabalho, organizados pelos seguintes temas: GT1: A Abordagem da religião vivida; GT 2: Religião vivida e Diversidade Religiosa; GT3: Religião vivida e gênero; GT4: Religião vivida e teologia; GT5: Temática Livre. Boa leitura a todos e a todas, com nossos cumprimentos cordiais.

Leandro Castro
P/comissão

GT 1 – A abordagem da religião vivida

AS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO E A ÊNFASE NA RELIGIÃO VIVIDA

*Flávia Ribeiro Amaro**

RESUMO:

A comunicação reflete sobre novas tendências investigativas em voga no campo epistemológico das ciências da religião, caracterizadas por colocarem em evidência a abordagem da *religião vivida*. Importa recobrir a discussão sobre a demanda por atualizações na definição de religião e alternativas para o exame do fenômeno religioso a partir da experiência cotidiana de indivíduos e grupos socioculturais. Parte-se da seguinte indagação: Como sacralidade e secularidade emergem na sociedade contemporânea? Como relacionar autonomia individual deliberativa e autoridade institucional impositiva na experiência cotidiana do sujeito contemporâneo? As pesquisas examinadas lançam mão de um recorte teórico-metodológico de caráter qualitativo, que reconhece o processo de desinstitucionalização e individualização da religião diante do secularismo e do pluralismo e leva em consideração tanto aspectos subjetivos quanto objetivos relacionados às formas como os sujeitos vivenciam a religião em seu dia a dia. Assim, o paradoxo da simultânea presença e abstenção da religião no mundo contemporâneo é problematizado a partir de uma revisão bibliográfica.

Palavras-chave: Ciências da religião. Cotidiano. Religião vivida. Sacralidade. Secularidade.

1. INTRODUÇÃO

O campo epistemológico das ciências da religião sofreu inúmeras transformações desde sua institucionalização no século XVIII, adotando diferentes arranjos teórico-metodológicos para o tratamento analítico do fenômeno religioso.

Abordagens recentes têm privilegiado a religião em movimento e buscado empreender um olhar acerca das dinâmicas socioculturais que envolvem a sua expressão na sociedade contemporânea. No contexto do neoliberalismo, a experiência individual é altamente estimulada, ficando à cargo do indivíduo deliberar se deseja professar uma fé ou não. O Estado secular não interfere nessa deliberação e assegura neutralidade com relação à imposição de uma religião de *cima para baixo*. A laicidade admitida pelo Estado neoliberal busca regular o campo religioso, garantindo equitatividade entre as diferentes denominações religiosas e ratificando o pluralismo como estratégia para apaziguar conflitos éticos e políticos. Assim, o pluralismo caracteriza o cenário das religiões mundiais contemporâneas.

Quais são as principais características e dinâmicas da religião na vida cotidiana de indivíduos e grupos sociais? O objetivo da comunicação é aprofundar

* Doutorado em ciências da religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: flavia.ramaro@gmail.com.

no entendimento e nas possibilidades de aplicação da categoria analítica *religião vivida*, atualmente em voga no debate epistemológico das ciências da religião.

A categoria *religião vivida* têm como referência principal as contribuições de Nancy Ammerman (2007; 2016). A autora parte das seguintes questões:

Como a religião opera no mundo moderno? Quando e onde encontramos experiências que os participantes definem como religiosas ou espirituais? Onde vemos símbolos e suposições que têm dimensões espirituais, mesmo que não sejam abertamente definidos como tal? Onde as religiões tradicionais estão presentes além de seus próprios muros institucionais e onde as novas religiosidades estão ganhando espaço? (Ammerman, 2007, p. 5, tradução nossa).¹

Pode-se considerar que, esta abordagem relaciona o tempo presente como objeto de investigação, embora não prescindia da indagação implícita: De que passado nos fala este presente e o que podemos esperar para o futuro? Haja visto que, o passado é sempre presentificado na interpretação subjetiva que os sujeitos administram acerca da religião, na medida em que, as suas interpretações passam pelas categorias e chaves de compreensão radicadas no presente. Pois não se trata de acionar e/ou reproduzir um tipo de pensamento semelhante ao professado no passado, já que, inevitavelmente estamos situados em um outro tempo, nossas estruturas mentais- cognitivas, bem como as esferas socioculturais foram transformadas, permeadas por outros sentidos e significados. Nessa perspectiva, cabe especularmos sobre atualizações das definições de religião. Porque o que era considerado religião no passado pode não ser considerado religião no presente. Pode acontecer de novos sistemas de sentido religiosos despontarem com ares de novidade, de modo que os conceitos anteriormente adotados não consigam abarcá-los.

Assim, numa tentativa de atualização das definições de religião, os pesquisadores dedicados a apreender o fenômeno religioso a partir das dinâmicas do tempo presente, ao invés de adotar exclusivamente conceitos preexistentes, buscam extrair novos significados a partir das interpretações daqueles que vivenciam a religião cotidianamente, em primeira mão. Estes são instigados a responderem as seguintes questões: O que você entende por religião? Como a vivência em seu dia a dia? Como eventos corriqueiros e/ou especiais podem ser encarados como sendo de caráter religioso?

Assume-se, por conseguinte, a perspectiva relacional e presentificada da *religião vivida*, cuja complexidade de enfrentamento analítico encontra-se situada em um campo aberto, não estático, onde operam-se mudanças constantes, que se reinventam conforme uma série de variantes e camadas de atravessamentos.

¹ “How does religion operate in the modern world? When and where do we find experiences that participants define as religious or spiritual? Where do we see symbols and assumptions that have spiritual dimensions, even if they are not overtly defined as such? Where are traditional religions present beyond their own institutional walls, and where are new religiosities gaining a foothold?” (Ammerman, 2007, p. 5).

2. REVISITANDO A DEFINIÇÃO DE RELIGIÃO

Assumir o desafio de adotar a perspectiva epistemológica da *religião vivida* implica em, primeiramente, comprometer-se com a demanda por revisão conceitual do termo *religião*.

Numa breve retomada do surgimento e desenvolvimento do conceito temos que, os primeiros usos do termo *religião* remetem aos filólogos, com os estudos comparados, pautados nas escrituras e demais fontes textuais. A ênfase fenomenológica da *religião*, pós-moderna que surge na sequência, ancorada no entendimento do sagrado e do *numinoso*, apregoava uma definição *sui generis*, relacionada ao Absoluto – uma origem comum, um fundo de crença que se repete, mitológico, a-histórico, que perpassa todas as vertentes religiosas existentes no mundo. Trata-se de uma interpretação universalista da *religião*. Diante do impasse entre a teoria e a crença, a objetividade dos textos e a subjetividade da interpretação dos sujeitos, desponta a alternativa da *religião vivida*, preocupada com a materialidade, a corporeidade da *religião*. De modo que a crença importa, na medida em que ela se plasmar em práticas cotidianas.

Sem prescindir de toda uma herança conceitual, importa procurar e aperfeiçoar mecanismos para atualizar as definições de *religião* com base na experiência cotidiana daqueles que a vivenciam na prática. Pois reconhece-se que seja preciso articular novos quadros interpretativos e levantar questões críticas sobre como encaramos o papel da *religião* na sociedade contemporânea.

Concentra-se em como a *religião* é praticada. Investiga onde e como a *religião* pode ser encontrada e experimentada, como ela se evidencia em diversas esferas da vida sociocultural. Conforme destaca Ammerman:

Estamos interessados em descrever como é a própria *religião* - isto é, em desenvolver melhores definições e indicadores. Mas também estamos interessados no que podemos aprender sobre a maneira como a *religião* funciona (Ammerman, 2007, p. 6, tradução nossa).²

Adota-se como objeto de estudos o cotidiano dos sujeitos, nos quais as práticas religiosas se inscrevem. Nessa perspectiva, importa investigar o que é assimilado dos textos e ensinamentos professados pelas lideranças eclesiais – o que é retido e replicado pelo sujeito, o que ele considera importante ser mantido ou negligenciado em suas práticas cotidianas.

Seguindo esta linha de raciocínio, McGuire (2008) destaca a disparidade entre a *religião* praticada pelas pessoas e aquela prescrita pelas instituições, por isso defende uma abordagem centrada nos sujeitos. Para ela, a inovação da proposta da *religião vivida* reside em sua capacidade de distinguir a experiência realmente vivenciada das práticas e crenças institucionalizadas. A autora instiga à reflexão sobre a complexa interação entre a fé e a vida cotidiana, destacando a importância de se interpelar a *religião* para além das convenções institucionais.

Destarte, a alternativa epistêmica da *religião vivida* não possui contornos fixos, tampouco, metodologias rígidas, ela simplesmente aponta para novas tendências investigativas, esmerando-se por superar o epistemicídio. Dado que, tal como expõe Knibbe e Kupari, os intelectuais:

² “We are interested in describing what religion itself looks like—that is, in developing better definitions and indicators. But we are also interested in what we might learn about the way religion works” (Ammerman, 2007, p. 6).

[...] têm cada vez mais questionado os pressupostos teóricos e metodológicos anteriormente inquestionáveis de suas respectivas disciplinas, como a construção de categorizações normativas, uma confiança em métodos baseados em pesquisas e generalizações em larga escala e um foco em textos, instituições e porta-vozes oficiais³ (Knibbe; Kupari, 2020, p. 163, tradução nossa).

2.1. Sacralidade e secularidade da realidade da vida cotidiana contemporânea

Sacralidade e secularidade estão imbricadas na experiência cotidiana de indivíduos e grupos sociais na realidade contemporânea. Os limites são tênues.

Para Ammerman (2007), a religião extrapola a sua instituição, bem como as ideias teológicas que ela postula. “A religião hoje é plural (e pode sempre ter sido). Ideias e práticas religiosas podem estar presentes mesmo quando não são teologicamente puras nem socialmente isoladas”⁴ (Ammerman, 2007, p. 6, tradução nossa).

2.2. Articulações entre a autonomia individual deliberativa e a autoridade institucional da religião

O processo de desinstitucionalização e individualização da religião na contemporaneidade é resultado da consolidação do secularismo e do pluralismo implementados na modernidade. Nesse sentido, esta análise se propõe a pensar o *pós-pluralismo* e o *pós-secularismo*, isto é, examinar sua aplicabilidade na prática da religião vivida, explorando seus corolários. Para tanto, esta pesquisa leva em consideração tanto aspectos objetivos quanto subjetivos relacionados às formas como os sujeitos vivenciam a religião em seu dia a dia.

No Estado neoliberal pluralista, laico e secular brasileiro não existem normas que exijam um comportamento de subordinação relacionado à religião. Não existe religião de Estado, ou seja, não se constata uma imposição legítima e deliberada de autoridades institucionais religiosas. O campo religioso brasileiro é plural. Aqui, se testemunha um crescimento das igrejas evangélicas acompanhado do declínio do catolicismo, ao passo que, religiões originárias e afrodescendentes, bem como novas espiritualidades minoritárias vem ganhando espaço. As mudanças estão sendo observadas em curso.

É preciso esclarecer que, diante desse imbricado campo de relações que em última instância envolvem capital e poder, a autonomia da deliberação quanto à nossas escolhas de crença e confissão não dizem respeito apenas às questões de preferência. A configuração de liberdade religiosa admitida pelo Estado brasileiro atende a um *ethos* cristão conservador implícito. Pois, mesmo perante um Estado laico, observa-se o predomínio de determinadas vertentes cristãs ditando pautas de cunho moral e impondo-se discursiva e institucionalmente em relação às

³ “[...] have increasingly taken issue with formerly unquestioned theoretical and methodological presuppositions of their respective disciplines, such as the construction of normative categorizations, a reliance on survey-based methods and large-scale generalizations, and a focus on texts, institutions, and official spokespersons” (Knibbe; Kupari, 2020, p. 163).

⁴ “Religion today is plural (and may always have been). Religious ideas and practices may be present even when they are neither theologically pure nor socially insulated” (Ammerman, 2007, p. 6).

outras. Estas religiões cristãs não raro, gozam de benefícios fiscais, bem como se valem da prerrogativa da laicidade para infringirem arbitrariedades, justificando seu proselitismo agressivo⁵, caracterizado por discriminar e estigmatizar outras vertentes religiosas.

Quando se reflete sobre este cenário a partir da perspectiva da religião vivida, entende-se que as sensibilidades religiosas compõem as bases da divisão social. A religião está supostamente ausente a partir da adoção da noção de secularismo e presente quando se testifica o pluralismo e a necessidade da laicidade para regulamentar este campo. E cabe às ciências da religião refletir sobre essas dinâmicas socio-político-econômicas-culturais e epistêmicas que envolvem a religião vivida.

3. CONCLUSÃO

As ciências da religião pautadas por uma ênfase na religião vivida traduzem um esforço de reinvenção epistemológica, interessada em investigar aspectos presentificados da complexidade da religião vivenciada na prática. Para além da religião institucionalizada, dos textos, das falas oficiais de lideranças eclesiais, interessa-se em abordar o que os sujeitos comuns reproduzem na circunstância de suas experiências religiosas triviais. Como operam o entendimento dos mitos, como reproduzem os ritos, como realizam suas leituras e exercícios espirituais. Como conformam suas escolhas, comportamentos, preterições.

Diante de um Estado neoliberal, laico e secular, observa-se a autonomia da agência individual para deliberar acerca da sacralização ou secularização de práticas cotidianas. Reconhece-se que os sujeitos têm um papel ativo e reflexivo com relação à negociação e mudança de suas próprias crenças e práticas religiosas. E, é justamente essa religião vivida que importa interpelar.

Vale ressaltar que, as abordagens sobre as práticas religiosas realizadas no presente, devem estar acompanhadas de uma compreensão clara e crítica da história sócio-política e epistemológica da disciplina, para que ao tratarem dessa categoria religião vivida, os pesquisadores possam contextualizar e problematizar as nomenclaturas e os arranjos teórico-metodológicos que estão acionando.

REFERÊNCIAS

AMMERMAN, Nancy T. **Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives**. New York: Oxford University Press, 2007.

AMERMANN, Nancy T. **Lived religion as an emerging field: an assessment of its contours and frontiers**. Nordic Journal of Religion and Society. v. 29, n.2, p. 83-99, 2016.

MCGUIRE, Meredith B. **Lived religion: faith and practice in everyday life**. New York: Oxford University Press, 2008.

⁵ “Numa democracia constitucional existe, a princípio o direito de agredir discursivamente os outros – por meio da crítica, da paródia, do desprestígio, do insulto etc., não é a função do Estado laico fazer com que o conteúdo das diversas religiões presentes na sociedade constitua uma harmonia ideológica inter-religiosa” (Rudas, 2022, p. 227).

KNIBE, Kim; KUPARI, Helena. *Theorizing lived religion*: introduction. **Journal of contemporary religion**, n. 35, v. 2, p. 157-176, 2020.

RUDAS, Sebastián. Laicidade como não dominação. **Lua Nova**, São Paulo, n. 117, p. 205-234, 2022.

SISTEMATIZAÇÃO E ANÁLISE DAS DEFINIÇÕES DE RELIGIÃO VIVIDA: PERSPECTIVAS E IMPLICAÇÕES CONTEMPORÂNEAS

*Wagner Ferreira Vaz **

RESUMO

O conceito de Religião Vivida aborda a experiência religiosa a partir das práticas diárias, experiências pessoais e coletivas, superando a ênfase exclusiva em doutrinas e instituições. A ideia é compreender como as crenças são vivenciadas, manifestadas e adaptadas pelos indivíduos conforme suas realidades pessoais e culturais. A pesquisa, baseada em uma ampla revisão de literatura, destaca autores nacionais e internacionais que contribuem para o entendimento desse fenômeno. No cenário internacional, figuras como Nancy Ammerman, Meredith McGuire e Robert Orsi são fundamentais para a formulação dessa perspectiva. Eles oferecem análises que mostram como a religião se manifesta de maneiras menos institucionais e mais vivenciais. No Brasil, estudiosos como Faustino Teixeira, Cecília Loreto Mariz, Antônio Flávio Pierucci e Ari Pedro Oro contribuem para a compreensão do fenômeno religioso na América Latina, explorando práticas e crenças regionais. Embora, Reginaldo Prandi e Roberto DaMatta não utilizem explicitamente o termo “religião vivida”, suas investigações sobre as religiões afro-brasileiras e o catolicismo popular enfatizam aspectos centrais dessa abordagem. Essa visão amplia os estudos sobre a religião, permitindo uma compreensão mais rica e dinâmica das expressões de fé em contextos variados, como o brasileiro, e sua relação com a vida cotidiana.

Palavras-Chave: Religião vivida. Práticas diárias. Catolicismo popular.

1. INTRODUÇÃO

O conceito de *religião vivida* tem ganhado relevância nos estudos sobre religiosidade contemporânea, especialmente por oferecer uma compreensão prática e cotidiana da religião, distinta das formas institucionalizadas e dogmáticas. Estes conceitos foram introduzidos por estudiosos como Meredith McGuire, Nancy Ammerman e Robert Orsi, que contribuíram para desviar o foco do estudo religioso das doutrinas formais e das hierarquias institucionais para a experiência individual e cotidiana dos praticantes. No contexto brasileiro, autores como Faustino Teixeira, Pedro Ribeiro, Júlio Cezar Adam, Alba Zaluar, Thiago Tavares, Reginaldo Prandi e Roger Bastide trouxeram interpretações que

* Mestrado em Ciência da Religião e Doutorado em andamento em Ciências da Religião pela PUC Minas. E-mail: wagnerfilos15vaz@gmail.com.

destacam a diversidade cultural e o sincretismo religioso, enriquecendo o entendimento da Religião Viva em um cenário plural e multicultural.

Assim, a comunicação busca sistematizar as definições de 'Religião Viva' e destacar sua relevância para os estudos contemporâneos da religião, bem como explorar as contribuições teóricas, tanto de autores nacionais, quanto internacionais. Desse modo, a Religião Viva é um conceito que ilumina como as pessoas experienciam suas crenças de maneira prática, distinguindo-se da religião formal e institucional. Essa abordagem permite entender as dinâmicas da religiosidade nas vidas individuais e em contextos sociais.

O principal objetivo é reunir e sistematizar as várias definições do conceito de 'Religião Viva', ressaltando sua diversidade e complexidade nas experiências individuais e coletivas.

Assim sendo, esta comunicação busca compreender como a Religião Viva amplia a visão sobre a prática religiosa, iluminando dimensões muitas vezes ignoradas pelas análises tradicionais. E por fim, o conceito de 'Religião Viva' é essencial na análise das práticas religiosas atuais, pois amplia a compreensão da religiosidade na vida cotidiana e oferece uma perspectiva crítica que se desvia das instituições formais.

2. O CONCEITO DE RELIGIÃO VIVA

Meredith McGuire define a Religião Viva como aquelas práticas informais que ocorrem fora das estruturas religiosas tradicionais. Enfatiza que a vivência religiosa emerge na interseção entre a prática cotidiana e o significado pessoal atribuído a essas ações. Assim, a Religião Viva refere-se à prática religiosa como uma experiência pessoal, onde as crenças são moldadas pelas circunstâncias da vida diária e são vivenciadas fora dos espaços e ritos estritamente institucionais. Segundo Meredith McGuire, em *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, “práticas informais e pessoais que não estão necessariamente alinhadas com os dogmas institucionais” constituem a Religião Viva, onde “os significados pessoais das crenças e rituais são mais importantes que a conformidade institucional” (McGuire, 2008, p. 12). McGuire destaca que o fenômeno religioso transcende os espaços controlados pelas instituições e é construído no cotidiano dos fiéis, sendo uma prática que se entrelaça com a realidade pessoal e os desafios enfrentados por cada um.

A contribuição de McGuire permite uma análise mais sensível e próxima da realidade dos praticantes, onde o elemento central é a subjetividade da fé. A autora propõe que os estudiosos da religião adotem uma perspectiva mais ampla, que inclua a diversidade de práticas religiosas informais e as formas de expressão do sagrado que surgem na esfera privada e pessoal. Essa visão desestabiliza a ideia de uma prática religiosa padronizada, enfatizando a importância de considerar a singularidade das vivências dos indivíduos.

Para Nancy Ammerman, a Religião Viva é interpretada através da adaptação e ressignificação das crenças religiosamente formadas. Ela explora como os indivíduos moldam suas práticas de fé em resposta às realidades sociais e culturais de suas vidas diárias. Em sua obra, *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, complementa essa análise ao observar que a prática religiosa é continuamente reinterpretada e afirma que ela “é moldada pelas realidades sociais e culturais, sendo constantemente reinterpretada de acordo com as necessidades pessoais” (Ammerman, 2007, p. 5 - 6). Para Ammerman, a

Religião Viva é fluida e flexível, moldada por interações entre o sagrado e o profano e adaptada aos contextos específicos de cada indivíduo.

Essa perspectiva de Ammerman reforça a ideia de que o fenômeno religioso não pode ser aprisionado em definições rígidas e imutáveis, pois a prática religiosa assume diferentes formas e significados ao longo da vida de cada pessoa, à medida que esta interage com as diversas esferas sociais, culturais e econômicas. Enquanto, Robert Orsi, contextualiza a Religião Viva em tradições comunitárias, ressaltando a importância das práticas informais. Ele argumenta que a religião viva se torna fundamental para compreender a experiência espiritual dentro de comunidades específicas e sua cultura.

3. RELIGIÃO VIVA NO BRASIL

No Brasil, Pedro Ribeiro Oliveira no seu artigo, *Religiões Populares* amplia o entendimento da *religião viva*, ao analisar as particularidades culturais e a diversidade religiosa do país. Para ele:

[...] o homem do interior, que vive isolado em sua pequena comunidade rural ou na pequena cidade, a experiência da grande festa do santo, com a afluência de uma massa de devotos é, certamente, uma experiência marcante. Uma romaria que culmina com a festa do santo de devoção é certamente inesquecível! (Oliveira, 1988, p. 117).

Antes de qualquer coisa, o sincretismo se torna uma expressão de resistência cultural e identitária, onde diferentes tradições são incorporadas e ressignificadas em uma prática religiosa particular e significativa. Enquanto, Thiago Rodrigues Tavares, em seu artigo “A religião viva: expressões populares de religiosidade”, afirma:

o catolicismo está presente no Brasil desde a chegada dos primeiros portugueses, apresentando inicialmente duas formas distintas. A primeira é o catolicismo da elite portuguesa, detentora do poder monetário e político na colônia. Conhecido como catolicismo patriarcal, ele é marcado pela ligação de bispos e padres com a coroa portuguesa, em outras palavras, pela relação de troca entre a Igreja e o Estado – regime de padroado. Desta forma, a Igreja Católica tem o apoio do Estado, que vai sustentar economicamente o clero, as ordens religiosas e os conventos (Tavares, 2013, p. 36).

Tavares observa que, ao longo da história do Brasil, a população adaptou elementos das religiões colonizadoras e africanas, criando práticas que atendem às necessidades espirituais e culturais da vida cotidiana, quase que uma religião paralela a oficial. Pois, enquanto bispos e padres caminhavam com a coroa portuguesa, o povo simples desenvolvia suas festas e rezas (senzalas), entornos das Casas Grandes. Esse processo de sincretismo reforça a ideia de que a Religião Viva não se limita a uma prática individual, mas é também uma construção coletiva e cultural. Essa mistura cria formas de religiosidade onde a tradição institucional tem papel secundário, e o sagrado é acessado e interpretado de maneira única por cada comunidade ou indivíduo.

Ao refletir o pensamento de Lévy-Strauss, Teixeira afirma a dificuldade que muitos (maioria) têm de entender a cultura dos povos e isso também faz com que a compreensão da religião vivida de certos povos seja massacrada pejorativamente entre elas. Destacam-se as religiões de matrizes africanas pela maioria das religiões oficiais. Assim, diz Faustino Teixeira,

No âmbito da reflexão antropológica, **Lévy-Strauss** já havia alertado sobre as resistências às diversidades das culturas: o ser humano tem grande dificuldade de se relacionar com a diversidade, principalmente por causa de um etnocentrismo profundamente enraizado. Pelo que sabemos, "a diversidade das culturas raramente foi interpretada pelos seres humanos como ela verdadeiramente é, um fenômeno natural resultante de relações diretas ou indiretas entre as sociedades. Ao contrário, sempre foi vista como uma espécie de monstruosidade". Assim, reagindo ao etnocentrismo, o intelectual francês propunha corajosamente a defesa da diversidade das culturas em um mundo ameaçado pela monotonia. E ressaltava que tal diversidade deve ser salva e considerada sem surpresa, sem repugnância, sem condenação. (Teixeira, 2016 – entrevista para Ihu-Unisinos – 04/04/2016).

Logo, a Religião Vivida se distingue das formas institucionais ao priorizar as experiências pessoais sobre as doutrinas e normas de instituições religiosas. Enquanto, a religião institucional é estruturada e regulada, a religião vivida é dinâmica e adaptável, refletindo a pluralidade das práticas e crenças individuais. Para Júlio Cezar Adam:

Religião vivida é uma forma de perceber elementos, conteúdos e formas religiosas na esfera da vida, sejam nas vivências cotidianas e pessoais, sejam em momentos especiais de comemoração ou de crises, nas relações diversas, no lazer e entretenimento, ou seja, fora da alçada da instituição religiosa, fora do culto, fora da própria esfera sagrada da religião institucional, mesmo que, por vezes, relacionada a ela, como forma de explicar a própria vida (Adam, 2019, p. 317).

Diante desse contexto, destaca que as práticas religiosas no Brasil são permeadas por expressões populares, como a devoção a santos, o candomblé e peregrinações. Por isso, o pesquisador em ciência da religião não deve priorizar um olhar, mas olhar em várias direções e identificar que as práticas religiosas informais merecem um olhar atento, pois refletem uma dimensão viva e complexa da religião, que não é capturada pelas instituições religiosas oficiais.

4. EXEMPLOS PRÁTICOS DA RELIGIÃO VIVIDA NO BRASIL

A construção da religiosidade no Brasil é marcada pela diversidade e pela fusão de várias tradições. A religião vivida se manifesta em práticas sincréticas que refletem a pluralidade cultural do país, envolvendo influências de diferentes crenças.

O catolicismo popular por exemplo, é caracterizado por práticas devocionais que vão além da doutrina oficial da Igreja. Celebrações como a Festa de São Jorge, São Sebastião, Cosme e Damião e as muitas novenas se entrelaçam com elementos locais, tornando a fé mais acessível e próxima da comunidade. Assim, as religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda, desempenham um papel vital na vida religiosa do país. Essas práticas sincréticas incorporam elementos africanos, indígenas e católicos, evidenciando a riqueza da espiritualidade vivida no Brasil.

Para Alba Zaluar, a religião vivida se demonstra de várias maneiras e, entre elas, a participação no coletivo, no cumprimento das promessas para com o santo, fazendo-se convidada ou convidando os vizinhos e familiares para esse momento celebrativo:

Quando precisava cumprir uma promessa, um indivíduo chamava os familiares, os parentes ou os vizinhos para rezar e dançar com ele, ou participava das danças e das festas organizadas na localidade em que vivia, oferecendo seu trabalho ou parte de seus bens ao santo festejado. Ao fazê-lo, não estava apenas se aproximando do santo e, através da mediação deste, da entidade suprema ordenadora do universo. Também estava se aproximando dos seus semelhantes e reforçando os laços que os uniam aos que faziam parte da rede de suas relações (Zaluar, 1983, p. 95).

Dessa forma, a Religião Vivida se revela como uma abordagem teórica que valoriza a prática religiosa como uma construção cultural e social, permitindo aos estudiosos uma visão mais abrangente e inclusiva das experiências religiosas. Em especial, no Brasil, o conceito permite compreender a riqueza do sincretismo e a flexibilidade da prática religiosa popular, revelando que a religiosidade está profundamente integrada ao cotidiano e à identidade cultural dos praticantes.

Para Reginaldo Prandi, em sua obra, “Mitologia dos Orixás” (2000), analisa a relação entre “as religiões afro-brasileiras e o catolicismo no cotidiano das práticas religiosas sincréticas” e sugere que essas práticas representam formas complexas de Religião Vivida que reforçam “a identidade e a resistência cultural” (Prandi, 2005, p. 89). Para Prandi, o sincretismo é um mecanismo pelo qual, os praticantes ressignificam sua fé e criam uma religiosidade que resiste à dominação cultural e social.

Outro brasileiro que também estuda religião vivida é Roger Bastide, em sua análise das religiões afro-brasileiras, também destaca que o sincretismo ocorre “por meio de práticas adaptativas que conectam a cultura afrodescendente com elementos cristãos”. Bastide observa que a prática religiosa informal no Brasil é “uma forma de resistência, na qual a identidade de cada credo é preservada e enriquecida pela cultura local” (Bastide, 2001, p. 142-143). Bastide mostra que a religiosidade afro-brasileira se torna uma forma de protesto e preservação de identidade em um contexto de marginalização e exclusão. Através da Religião Vivida, os praticantes afrodescendentes encontram um espaço de expressão e autonomia espiritual.

5. CONCLUSÃO

A análise das contribuições teóricas destaca que o conceito de Religião Viva oferece uma perspectiva ampla sobre a prática religiosa, rompendo com a visão rígida de uma religião institucional e centralizada. Ao enfatizar a experiência individual e o cotidiano dos praticantes, a Religião Viva proporciona uma compreensão mais inclusiva e diversa das manifestações religiosas, especialmente em contextos multiculturais como o Brasil.

McGuire e Ammerman lançam luzes sobre a dimensão subjetiva da prática religiosa, enquanto autores brasileiros como Teixeira, Zaluar, Adam, Tavares, Pedro Ribeiro, Prandi e Bastide enriquecem o conceito ao analisá-lo sob a ótica da diversidade e do sincretismo. A Religião Viva emerge como um fenômeno social, onde a sua prática é incorporada e reinterpretada para refletir as condições culturais e sociais dos praticantes.

No contexto brasileiro, os autores enfatizam a importância do sincretismo religioso e da adaptação cultural na criação de práticas religiosas únicas e destacam valores das manifestações populares e informais como expressões autênticas de religiosidade.

REFERÊNCIAS

Adam, Júlio Cezar. Religião Viva e Teologia prática: possibilidades de relacionamento no contexto brasileiro. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 51, n. 2, p. 311-328, maio/ago. 2019.

Ammerman, Nancy T. **Everyday Religion**: Observing Modern Religious Lives. Oxford: Oxford University Press, 2007.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**: Rito Nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MCGUIRE, Meredith B. **Lived Religion**: Faith and Practice in Everyday Life. Oxford: Oxford University Press, 2008.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. Religiões Populares. In: BEOZZO, Oscar (org). **Curso de Verão II**. São Paulo, Paulinas, 1988.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

TAVARES, Thiago Rodrigues. A religião viva: expressões populares de religiosidade. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 10, n. 2, p. 35-47, jul./dez. 2013. Disponível em: file:///C:/Users/wagne/Downloads/26755-Texto%20do%20artigo-105935-1-10-20190610.pdf. Acesso em: 15 out. 2024.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. **Deus não tem religião**. Entrevista para IHU-Unisinos – 04/04/2016. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/553135-deus-nao-tem-religiao-artigo-de-faustino-teixeira>. Acesso em: 22 out 2024.

ZALUAR, Alba. **Promessas e Milagres dos Santos**. In: Os homens de deus. Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1983.

A RELIGIÃO VIVIDA E SUAS DIMENSÕES NO CONTEXTO DE MONTES CLAROS: UMA ANÁLISE QUALITATIVA BASEADA EM ESTUDOS DE CAMPO

*Solange Ribeiro Prates^v **
*Andrea Lafetá de Melo Franco^{**}*

RESUMO

Este estudo investiga as diversas dimensões da prática religiosa vivida em Montes Claros, Norte de Minas, com base nos retornos de estudos de campo realizados pelos acadêmicos da disciplina de Metodologia da Pesquisa em Ciências da Religião. A pesquisa analisa como as expressões de espiritualidade, materialidade, corporeidade e moralidade são vivenciadas por praticantes religiosos fora dos espaços formais de culto. Utilizando a abordagem teórico-metodológica da "religião vivida", proposta por Ammerman (2021), foram realizadas entrevistas e observações em comunidades religiosas locais, abrangendo diferentes tradições, como catolicismo e umbanda. Os resultados mostram que as práticas religiosas em Montes Claros são caracterizadas por uma interseção entre tradições formais e a vivência cotidiana, demonstrando a relevância da materialidade e das emoções na conexão com o sagrado. Conclui-se que a abordagem da religião vivida oferece uma ferramenta eficaz para compreender a diversidade religiosa local e suas implicações para a Ciências da Religião.

Palavras-chave: Religião vivida. Montes Claros. Espiritualidade. Materialidade. Corporeidade.

1. INTRODUÇÃO

A religião vivida é um conceito que enfatiza a experiência cotidiana da fé, ultrapassando os limites das instituições religiosas e incorporando-se às práticas culturais e sociais. Segundo Nancy Ammerman (2021), essa abordagem permite explorar as dimensões concretas da religiosidade, incluindo os objetos, gestos e relações que a estruturam.

No contexto brasileiro, a riqueza das manifestações culturais e religiosas reflete essa integração dinâmica entre fé e cultura. Em Montes Claros, Norte de Minas, práticas como os Catopês, Folias de Reis e Novenas exemplificam a vivência da religiosidade para além dos espaços formais de culto, conectando os praticantes a valores comunitários e memórias ancestrais.

* Doutorado em andamento em Ciências da Religião pela PUC Minas, com bolsa FAPEMIG. E-mail: solange.prates@unimontes.br.

** Doutorado em andamento em Ciências da Religião pela PUC Minas, com bolsa FAPEMIG. E-mail: andrea.franco@unimontes.br.

Esta pesquisa surge como resultado das atividades práticas realizadas pelos acadêmicos da disciplina de Metodologia da Pesquisa em Ciências da Religião. Durante os estudos de campo, os acadêmicos se organizaram em grupos para investigar como as dimensões de espiritualidade, materialidade, corporeidade e moralidade são experienciadas no cotidiano de praticantes religiosos na região. A pesquisa, além de contribuir para o desenvolvimento das competências acadêmicas, permite um aprofundamento na compreensão da religiosidade vivida no contexto regional.

As questões que orientaram este trabalho foram: Como as manifestações religiosas em Montes Claros refletem a vivência cotidiana da fé? Quais dimensões da religião vivida são mais evidentes nessas práticas? Como essas manifestações religiosas dialogam com a cultura e a identidade regional?

3. METODOLOGIA

A pesquisa adotou uma abordagem qualitativa, exploratória e descritiva, com o objetivo de analisar três manifestações religiosas emblemáticas de Montes Claros: Catopês, Folias de Reis e Novenas. Essa escolha permitiu compreender como essas práticas refletem as dimensões da religião vivida no cotidiano dos participantes.

3.1. Organização dos Estudos de Campo

Os acadêmicos foram divididos em grupos, cada qual responsável por investigar uma prática específica:

- **Catopês:** Observação de rituais e ensaios, com registro de trajes, danças e entrevistas com lideranças.
- **Folias de Reis:** Acompanhamento de visitas domiciliares, análise de cantos e interações entre foliões e famílias anfitriãs.
- **Novenas:** Observação de celebrações, documentação de altares domésticos e entrevistas com devotos.

3.2. Instrumentos e Procedimentos de Coleta de Dados

A coleta de dados utilizou os seguintes instrumentos:

- **Entrevistas semiestruturadas:** Realizadas com lideranças e praticantes religiosos para explorar percepções e significados das práticas.
- **Observação participante:** Durante os rituais, com foco em comportamentos, interações e elementos simbólicos.
- **Registros audiovisuais:** Fotografias e vídeos que documentaram os rituais e objetos relacionados às manifestações religiosas.

3.3. Ética e Análise dos Dados

A pesquisa seguiu princípios éticos, garantindo o anonimato dos participantes e obtendo consentimento prévio para entrevistas e registros audiovisuais. A análise dos dados foi orientada pelas dimensões propostas por Ammerman (2021): espiritualidade, materialidade, corporeidade e relações sociais, buscando identificar como essas dimensões se manifestam nas práticas religiosas de Montes Claros.

4. REFERENCIAL TEÓRICO

Este estudo fundamenta-se na abordagem da "religião vivida", conforme proposta por Nancy Tatom Ammerman (2021), que investiga como a fé é experienciada no cotidiano, ultrapassando as fronteiras das doutrinas e das instituições formais. Essa perspectiva considera as práticas, os significados e as interações que conectam o sagrado e o secular, permitindo compreender a religião como algo incorporado à vida diária e às dinâmicas culturais locais.

No contexto de Montes Claros, a abordagem da religião vivida revela-se especialmente relevante para analisar práticas que integram espiritualidade e cultura regional. Manifestações como os Catopês, as Folias de Reis e as Novenas exemplificam essa conexão, demonstrando como a fé é vivida e adaptada às realidades do cotidiano.

4.1. Dimensões da Religião Vivida

Ammerman identifica quatro dimensões principais da religião vivida, que estruturam a análise deste estudo:

- **Espiritualidade:** A experiência de transcendência e conexão com o sagrado, evidente em práticas como orações domésticas e novenas, que criam espaços de introspecção e reforçam o diálogo com o divino.
- **Materialidade:** O papel dos objetos e espaços na mediação da experiência religiosa, como os trajes dos Catopês, os instrumentos das Folias de Reis e os altares domésticos das Novenas, que conectam o humano ao transcendente e refletem valores culturais.
- **Corporeidade:** A centralidade do corpo como veículo de expressão da fé, presente nas danças ritualísticas dos Catopês e nos gestos e cantos das Folias de Reis, que integram espiritualidade e performance física.
- **Relações sociais:** A dimensão comunitária da religião vivida, que se manifesta nas interações promovidas pelas Folias de Reis e pelas Novenas, fortalecendo laços sociais e o senso de pertencimento.

Essas dimensões oferecem um arcabouço analítico para compreender como a religiosidade vivida molda e é moldada pela cultura e pela comunidade.

4.2. Religião como Sistema Cultural

Clifford Geertz (1973) contribui para a análise ao definir a religião como um sistema cultural que organiza símbolos para expressar significados compartilhados. No caso de Montes Claros, os rituais dos Catopês e das Folias de Reis articulam valores como solidariedade, ancestralidade e espiritualidade, reforçando a identidade regional.

4.3. Práticas Religiosas e Habitus

Pierre Bourdieu (1990) complementa a perspectiva ao discutir o habitus, entendido como o conjunto de disposições internalizadas que orientam práticas sociais. As manifestações religiosas observadas, como as Novenas e os rituais dos Catopês, refletem um habitus religioso enraizado, no qual tradição, cultura e fé se integram de maneira dinâmica.

4.4. A Materialidade na Experiência Religiosa

A materialidade é central na abordagem da religião vivida. Objetos rituais, como os trajes coloridos dos Catopês, os instrumentos musicais das Folias de Reis e os altares das Novenas, carregam significados que transcendem sua funcionalidade, tornando-se símbolos que conectam o sagrado ao cotidiano. Esses elementos reforçam a memória cultural e a identidade comunitária dos praticantes.

5. RESULTADOS E DISCUSSÃO

5.1. Os Catopês: Fé e Resistência Afro-Brasileira

Os Catopês, enquanto manifestação religiosa e cultural de Montes Claros, exemplificam a integração entre espiritualidade, corporeidade e resistência afro-brasileira. Observados durante os estudos de campo, seus trajes coloridos, danças e instrumentos musicais transcendem a ornamentação, sendo carregados de significados que conectam os praticantes ao transcendente e à ancestralidade.

As entrevistas com lideranças locais destacaram a importância dos trajes e dos instrumentos como mediadores do sagrado. Conforme Ammerman (2021), a materialidade é uma dimensão central da religião vivida, permitindo que os objetos utilizados nos rituais fortaleçam a identidade cultural e a memória coletiva.

Além disso, a corporeidade, evidenciada nos movimentos rítmicos das danças, reforça a experiência do sagrado por meio do corpo, que, segundo Bourdieu (1990), atua como locus das práticas culturais e religiosas. Nos Catopês, a dança não apenas expressa devoção, mas também resiste às pressões da modernidade ao preservar tradições afro-brasileiras.

5.2. Folias de Reis: Espiritualidade e Comunidade em Movimento

As Folias de Reis destacam-se como práticas itinerantes que integram espiritualidade e interação comunitária. Durante as visitas domiciliares, os foliões transformam os lares em espaços sagrados temporários, promovendo momentos de bênção e renovação espiritual para as famílias anfitriãs.

Os elementos materiais, como os instrumentos musicais e as roupas tradicionais dos foliões, reforçam o papel da materialidade, criando um ambiente propício à conexão com o sagrado. Para Geertz (1973), esses elementos podem ser interpretados como símbolos culturais que articulam valores coletivos, como a solidariedade e a fé.

As entrevistas revelaram que a recepção dos foliões pelos anfitriões é percebida como um ato de devoção e gratidão, fortalecendo os laços comunitários e exemplificando a dimensão relacional da religião vivida (Ammerman, 2021). Essa prática reforça a coesão social e a identidade comunitária.

5.3. Novenas: Integração entre Fé e Cotidiano

As Novenas, realizadas em ambientes domésticos, destacam-se pela integração entre espiritualidade e cotidiano. Os altares montados pelos devotos mesclam elementos religiosos, como imagens e velas, com itens cotidianos, como flores e alimentos, evidenciando a dimensão material da religião vivida.

A prática da oração coletiva fortalece os laços familiares e comunitários, criando um ambiente de partilha e introspecção. Ammerman (2021) ressalta que a materialidade e a espiritualidade estão interligadas, sendo os altares domésticos um exemplo claro de como o transcendente é incorporado ao ambiente familiar.

Além disso, a dimensão relacional é reforçada pelo caráter coletivo das Novenas, promovendo solidariedade e um senso de pertencimento entre os participantes, especialmente em contextos de forte interação comunitária.

5.4. Reflexões sobre as Dimensões da Religião Viva

Os resultados revelam que as dimensões de materialidade, corporeidade, espiritualidade e relações sociais interagem de forma integrada nas práticas religiosas de Montes Claros. Os Catopês evidenciam a resistência cultural e a conexão ancestral por meio da corporeidade e da materialidade; as Folias de Reis ressaltam a importância das interações sociais e do simbolismo coletivo; e as Novenas integram a fé ao cotidiano por meio de altares e orações comunitárias.

Essas manifestações, embora enraizadas em tradições, mostram-se dinâmicas e adaptáveis às transformações culturais e sociais. Tal dinamismo reforça a relevância da abordagem da religião viva para compreender como a religiosidade se conecta ao cotidiano, ultrapassando os limites dos espaços formais de culto e fortalecendo a identidade cultural e comunitária.

6. CONCLUSÃO

As práticas religiosas analisadas em Montes Claros – os Catopês, as Folias de Reis e as Novenas – exemplificam como a religiosidade viva transcende os espaços formais de culto, integrando-se profundamente ao cotidiano dos praticantes. A pesquisa revelou que essas manifestações expressam dimensões complexas de espiritualidade, materialidade, corporeidade e relações sociais, que interagem para criar experiências ricas e significativas.

Os Catopês mostraram-se como uma prática que combina devoção religiosa com resistência cultural afro-brasileira, enquanto as Folias de Reis reforçam os laços comunitários e criam espaços sagrados itinerantes. As Novenas, por sua vez, conectam o sagrado ao ambiente doméstico, promovendo a coesão familiar e comunitária.

A abordagem da "religião viva", proposta por Ammerman (2021), demonstrou ser uma ferramenta teórica eficaz para compreender as dinâmicas entre fé, cultura e cotidiano. Ao explorar as práticas religiosas em Montes Claros, este estudo contribui para a valorização das tradições locais e para o diálogo entre religião e identidade cultural.

Por fim, a pesquisa evidenciou que, embora enraizadas em tradições, essas manifestações religiosas são dinâmicas e adaptáveis, respondendo às mudanças sociais e culturais. Isso reforça a importância de preservar e estudar essas práticas como parte integrante do patrimônio cultural e religioso do Norte de Minas.

REFERÊNCIAS

AMMERMAN, Nancy Tatom. **Studying lived religion: contexts and practices**. New York: New York University Press, 2021.

BOURDIEU, Pierre. **The Logic of Practice**. Stanford: Stanford University Press, 1990.

GEERTZ, Clifford. **The Interpretation of Cultures**. New York: Basic Books, 1973.

“INFIEL” E A RELIGIÃO VIVIDA: REPRESENTAÇÕES DE XENOFOBIA E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NA NARRATIVA GRÁFICA

*Romário Evangelista Fernandes**

RESUMO

Este trabalho investiga as representações de xenofobia e intolerância religiosa na história em quadrinhos (HQ) *Infidel*, de Pornsak Pichetshote e Aaron Campbell, utilizando como categoria de análise a *religião vivida* de Nancy Ammerman, que examina elementos, conteúdos e formas religiosas presentes na cultura e no cotidiano dos indivíduos. A obra, ambientada em um contexto de crescente islamofobia, oferece um terreno fértil para explorar como as experiências de discriminação e preconceito se manifestam no cotidiano da personagem Aisha, uma mulher muçulmana americana de origem paquistanesa. O objetivo é analisar como a HQ retrata a vivência da fé islâmica diante da intolerância, examinando como a religião se entrelaça com questões de identidade, comunidade e resistência. A metodologia qualitativa, com abordagem bibliográfica e análise textual da obra, permitirá aprofundar a compreensão da intolerância religiosa e da xenofobia como fenômenos sociais complexos, revelando as nuances da *religião vivida* em um contexto de opressão e discriminação.

Palavra-chave: Religião Vivida. Islamofobia. Racismo. Intolerância Religiosa.

1. INTRODUÇÃO

Nancy Ammerman, em *Studying Lived Religion* (2021), explora a religião presente no cotidiano e nas experiências pessoais. A teoria de Ammerman oferece uma lente para analisar a narrativa gráfica, história em quadrinhos (HQ) *Infidel* de Pornsak Pichetshote e Aaron Campbell, que narra a história de Aisha, uma jovem muçulmana que enfrenta islamofobia e uma força sobrenatural ligada ao preconceito. A HQ combina terror psicológico e crítica social, abordando temas como racismo e intolerância, ilustrando como a religião se manifesta em meio a desafios e experiências do dia a dia.

Neste trabalho, propõe-se uma análise de *Infidel* à luz da religião vivida, discutindo como as experiências de Aisha refletem algumas das dimensões desenvolvidas por Ammerman presentes em contextos de discriminação e resistência. Através da análise de cenas e dos simbolismos visuais, será explorado como a religião vivida aparece em um contexto de adversidade, oferecendo uma

* Doutorado em andamento pela Universidade Federal da Paraíba, com bolsa Capes. E-mail: evangelistafernandes1989@gmail.com.

visão profunda sobre a prática da fé em situações de opressão a partir da narrativa gráfica.

2. PORQUE UMA HISTÓRIA EM QUADRINHO?

Júlio César Adam (2017), em seu artigo *Deus e o diabo na terra do sol: religião vivida, conflito e intolerância em filmes brasileiros*, explora o cinema brasileiro como reflexo da religião vivida, revelando conflitos e intolerância presentes na sociedade. Através da cultura pop, o autor analisa como a religião se manifesta no cotidiano e no imaginário popular, para além das instituições. As produções cinematográficas, segundo Adam, transcendem as normas religiosas, expondo vivências de opressão, exclusão e resistência, especialmente em contextos marginalizados. Essa perspectiva, baseada na religião vivida, demonstra o potencial desta teoria para analisar outras manifestações culturais, como as HQs, que também podem narrar experiências religiosas.

O objeto desse estudo, a HQ *Infidel*, usa o terror psicológico para retratar a islamofobia, materializando o preconceito em entidades sobrenaturais. A narrativa expõe as consequências do medo social, corroborando a análise de Santos (2016) sobre a mídia que perpetua estereótipos e dificulta a integração dos muçulmanos.

Segundo o *II Relatório de Islamofobia no Brasil - Pós 7/10/2023* (Barbosa; Souza; Silva, 2023), Islamofobia é qualquer forma de discriminação, preconceito ou hostilidade contra muçulmanos e o Islã, geralmente baseada em estereótipos. Suas manifestações vão desde violência física e discriminação até discurso de ódio e exclusão social, com impactos negativos para indivíduos e comunidades muçulmanas.

A teoria da religião vivida de Nancy Ammerman (2021) contribui como uma categoria analítica para entender como *Infidel* representa a experiência subjetiva de ser muçulmano em uma sociedade marcada pela islamofobia. Ammerman enfatiza a prática religiosa em contextos cotidianos, considerando como indivíduos constroem o significado da sua fé em resposta ao ambiente. Em *Infidel*, a vivência do Islã se torna uma experiência assombrada, onde a prática religiosa é mediada pela violência simbólica e social, reforçando uma *prática religiosa* que, em vez de livre, é condicionado pelo medo e preconceito.

Ammerman (2021, p. 21) define prática religiosa como qualquer atividade social com dimensão espiritual, incorporando uma *realidade além do comum*. Essa realidade pode se manifestar de forma direta ou indireta, sem necessariamente estar ligada a uma divindade, mas evocando uma conexão com o sagrado. A autora sugere que essa realidade pode ser vista como sagrada, transcendental ou *de outro mundo*, abrangendo diversas formas de expressão da espiritualidade.

Essa abordagem permite analisar a HQ não só como uma narrativa de terror, mas como uma representação da prática religiosa em condições adversas. *Infidel*, através da lente de Ammerman, retrata o *viver religioso* em meio a contextos hostis, revelando como o preconceito molda a expressão e percepção do Islã em contextos ocidentais.

3. FUNDAMENTOS DA RELIGIÃO VIVIDA SEGUNDO NANCY AMMERMAN

A teoria da religião vivida de Nancy Ammerman (2021) propõe um olhar sobre a religião que se afasta das práticas institucionalizadas, observando as manifestações religiosas nos momentos e espaços informais da vida cotidiana. Ao invés de considerar apenas os rituais formais, a religião vivida busca entender como a religião é expressa através de gestos, objetos, emoções e espaços que, embora pareçam comuns, carregam um sentido espiritual para os indivíduos envolvidos. Segundo a autora: “A religião vivida é dinâmica e criativa, e estudá-la dessa maneira abriu as portas para um conjunto de novos conhecimentos sobre os quais podemos continuar construindo”¹ (Ammerman, 2021, p. 5, tradução nossa).

Ammerman (2021) organiza a religião vivida em múltiplas dimensões de experiência, destacando-se a *materialidade*, *moralidade*, *emoção*, *narrativa*, *incorporação*, *estética* e *conexão espiritual*. A materialidade aborda objetos e espaços que mediam o sagrado, enquanto a moralidade relaciona práticas religiosas a códigos éticos que orientam comportamentos. A emoção engloba sentimentos como medo, esperança e devoção, centrais à vivência religiosa. A narrativa trata das histórias e testemunhos pessoais que conferem significado às experiências espirituais. A incorporação refere-se ao papel do corpo nas práticas religiosas, como gestos e posturas. A estética abrange elementos sensoriais e visuais que tornam a prática tangível e significativa. Por fim, a conexão espiritual diz respeito à relação com realidades transcendentais, expressa tanto em rituais explícitos quanto em práticas cotidianas.

As dimensões supracitadas são cruciais para compreender como a religião permeia a vida de pessoas comuns, especialmente aquelas que vivem em contextos de marginalização e opressão. A obra *Infidel* (2023), por meio de sua protagonista Aisha, apresenta um exemplo de religião vivida em uma realidade marcada pela xenofobia e islamofobia, permitindo uma análise aprofundada dessas dimensões em um cenário de resistência religiosa expressa nas páginas da história em quadrinhos.

4. A RELIGIÃO VIVA COMO CATEGORIA ANALÍTICA: ANÁLISE DE INFIEL

Na *graphic novel Infidel*, a religião vivida de Aisha manifesta-se como uma forma de resistência e adaptação ao preconceito que enfrenta diariamente. A narrativa gráfica incorpora o sobrenatural para simbolizar o medo e o preconceito, transformando o lar e os espaços cotidianos em ambientes de hostilidade e ameaça. Esta seção explora algumas das dimensões da religião vivida conforme se apresentam em *Infidel*.

Em *Infidel*, as emoções são centrais para a experiência religiosa de Aisha, sobretudo no que diz respeito ao medo e à resistência. Segundo Ammerman (2021), a emoção é uma das bases da religião vivida, pois os sentimentos que emergem em contextos de perigo e insegurança podem intensificar a prática

¹ “Lived religion is dynamic and creative, and studying religion this way has opened the door to a wealth of new knowledge on which we can continue to build” (Ammerman, 2021, p. 5).

religiosa e o senso de espiritualidade. Aisha enfrenta ameaças sobrenaturais que representam o racismo e a xenofobia (veja figura 1).

O uso de traços grotescos e tons escuros evoca uma atmosfera de angústia e medo, capturando a materialidade e a incorporação do terror psicológico vivido pelos personagens. A figura deformada, cercada por elementos simbólicos como estantes de livros, pode sugerir uma intersecção entre o cotidiano e o sobrenatural, onde o sagrado e o profano coexistem (Armmeman, 2021). Essa representação visual não apenas ilustra os impactos da islamofobia como entidade invisível, mas também conecta a vivência espiritual ao contexto de opressão e marginalização enfrentado pela protagonista, destacando a resiliência e a resistência religiosa expressas mesmo em um ambiente hostil.



Figura 1 – Primeira visão, por Aisha de uma criatura que personifica o racismo e a xenofobia (p. 28)

A Figura 2 da HQ *Infiel* retrata a dimensão emocional e narrativa da religião vivida, revelando o preconceito internalizado e o medo gerado pela associação de árabes ao terrorismo. A expressão da personagem e a imagem monstruosa amplificam a tensão, enquanto a narrativa implícita destaca a influência de discursos externos na vivência da fé em contextos de marginalização, evidenciando a luta por pertencimento e resistência.



Figura 3 – Aisha em um momento de oração (p. 47).



Figura 2 – Aisha vê uma entidade na parede de sua sala (p. 41).

Na cena representada na figura 3 da HQ *Infel*, a prática da religião vivida pode ser analisada a partir de várias dimensões que são destacadas por Ammerman, como a materialidade, a emoção e a incorporação. O *hijab* usado pela personagem simboliza sua identidade religiosa, funcionando como um marcador visual de pertença e resistência em meio a uma sociedade marcada pela islamofobia. A presença do *misbaha* (ou *tasbeih*) em suas mãos e a posição de oração (*salat*) evidenciam a dimensão material e incorporada da fé, onde objetos e gestos físicos são mediadores essenciais para a vivência espiritual. Além disso, os textos que acompanham a cena revelam o impacto emocional da prática religiosa: apesar da oração ser um espaço de busca por alívio e conexão com o sagrado, o medo e a ansiedade persistem, sugerindo uma tensão entre sua espiritualidade pessoal e os desafios externos. Assim, a imagem expõe como a religião é vivida no cotidiano, entrelaçando espiritualidade, identidade cultural e resistência em um contexto opressor.

Em *Infel*, o medo e a resistência de Aisha frente à islamofobia manifestam-se em sua profunda experiência religiosa. As emoções, dimensão chave da religião vivida (Ammerman, 2021), intensificam a fé em momentos de insegurança. Aisha, ameaçada por forças sobrenaturais que encarnam o preconceito, busca proteção e significado em sua identidade religiosa. O medo e a ansiedade demonstram como a religião vivida acolhe e fortalece em momentos de vulnerabilidade.

Infel, representa a experiência religiosa vivida em um contexto de racismo e xenofobia. A estética visual de *Infel* desempenha um papel crucial ao comunicar a opressão que Aisha enfrenta. As sombras, cores escuras e ângulos agudos intensificam o clima de tensão, fazendo com que o leitor sinta a presença de uma ameaça constante.

Esse aspecto estético representa o contexto em que vive Aisha, onde o terror se torna uma linguagem simbólica para a xenofobia e o preconceito. De acordo com Ammerman, a estética também é uma dimensão religiosa, pois o uso de elementos visuais pode evocar a espiritualidade e os valores de uma cultura religiosa. Em *Infel*, o terror visual permite que a religião vivida de Aisha seja transmitida através da atmosfera opressiva, conectando a experiência de discriminação religiosa com o leitor.

5. CONCLUSÃO

O estudo de *Infel* à luz da religião vivida demonstra como a prática religiosa pode emergir como uma fonte de resistência e identidade em contextos de opressão. A *graphic novel* oferece uma representação intensa de uma experiência religiosa que não é institucionalizada, mas que se constrói a partir de respostas emocionais, simbólicas e materiais de protagonistas às ameaças e

preconceitos que enfrentam. A obra de Pichetshote e Campbell explora como a fé, ainda que muitas vezes silenciosa e expressa em pequenos gestos, pode ser uma fonte de força em meio à vulnerabilidade.

Essa análise religiosa enfatiza a relevância da religião vivida no entendimento de experiências contemporâneas, especialmente em contextos de marginalização. A abordagem proposta por Ammerman permite uma visão mais inclusiva da religião, que abrange tanto os espaços sagrados quanto os momentos comuns e, muitas vezes, invisíveis, de resistência espiritual. Estudos futuros poderiam aprofundar essa análise, explorando como outras narrativas da cultura pop abordam temas religiosos e oferecem novas perspectivas sobre a vivência religiosa em um mundo marcado pela diversidade e pelo conflito.

REFERÊNCIAS

ADAM, Júlio César. Deus e o diabo na terra do sol: religião vivida, conflito e intolerância em filmes brasileiros. **Estudos de Religião**, São Leopoldo, v. 31, n. 2, p. 77-99, maio/ago. 2017. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/estudosdereligiao/article/view/6342675>. Acesso em: 10 nov. 2024.

AMMERMAN, Nancy Tatom. **Estudando Religião Vivida: Contextos e Práticas**. New York University Press, 2021.

BARBOSA, Francirosy Campos; SOUZA, Felipe Freitas de; SILVA, Francisco Cleverson Pereira da. II Relatório de Islamofobia no Brasil - Pós 7/10/2023. **Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes**, São Paulo, nov. 2023. Disponível em: https://www.ambigrama.com.br/files/ugd/ffe057_6fb8d4497c4748f8961c92a546c5b3fc.pdf. Acesso em: 05 nov. 2024.

PICHETSHOTE, Pornsak; CAMPBELL, Aaron. **Infidel**. Tradução de Érico Assis. São Paulo: Pipoca & Nanquim, 2023.

SANTOS, Priscila Silva dos. O Estudo da Islamofobia através dos meios de comunicação. **Habitus**: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 79-90, 10 nov. 2016. Semestral. Disponível em: www.habitus.ifcs.ufrj.br. Acesso em: 10 nov. 2024.

QUIMONOS, TATAMES E SENSEIS: A RELIGIÃO VIVIDA NA PRÁTICA DE JIU-JITSU DOS ADOLESCENTES DO COLÉGIO ESTADUAL ANTENOR NAVARRO – GUARABIRA-PB

*Giselle Gomes da Silva Prazeres Souza**

RESUMO

O trabalho tem como objetivo analisar a religião vivida na prática de *jiu-jitsu* dos adolescentes da Igreja Comunhão Anglicana em Guarabira, no Estado da Paraíba. Adota-se uma abordagem teórica que considera os conceitos de religião vivida e

* Mestrado em Extensão Rural e Desenvolvimento Local pela Ufprpe. Doutorado em andamento em Ciências das Religiões pela Ufpb, bolsista da Fapesq. Graduação em Teologia pela Faculdade Kuryos. E-mail: giselle.zeli@gmail.com.

formas de ação coletivas de espiritualidade. Justifica-se este trabalho, visto que o propósito é analisar o esporte do *jiu-jitsu* para além de suas expressões mais visíveis indicando a religião vivida na cultura do nordeste brasileiro. Em termos metodológicos, este texto apresentará as entrevistas semi-estruturadas que serão realizadas com os dez adolescentes, além de registros fotográficos e uma revisão bibliográfica a partir das concepções de religião vivida baseada em Ammerman (2021), Luckmann (2014), Herrmann (2007), Grab (2000) e Adam (2019). Por fim, este trabalho se envereda na reafirmação e suspeita de uma área acadêmica que religião vivida é, uma abordagem prática e experiencial da fé, que reconhece no jiu-jitsu uma forma de vivenciar a espiritualidade.

Palavras-chave: Religião vivida. *Jiu-jitsu*. Hermenêutica da religião. Corporeidade.

1. INTRODUÇÃO

No lugar das vestes litúrgicas, *quimonos*. O templo religioso dá lugar aos *tatames*, e a pessoa de referência não é o líder religioso, mas o *sensei* (faixa preta do jiu-jitsu).

Noção espacial e litúrgica bem diferentes, “é essa compreensão e vivência da religião que ultrapassam as fronteiras da religião institucional e dogmática” (Adam, 2017, p.84), a qual abordaremos neste trabalho, a saber, a religião vivida.

Esta pesquisa busca analisar, de modo transdisciplinar, a área das Ciências das Religiões e a dos Esportes, estabelecendo um diálogo entre esporte e espiritualidade.

A partir da prática do jiu-jitsu, pertencente ao campo esportivo das artes marciais, observamos a religião vivida suas formas implícitas e explícitas enquanto ferramenta de evangelização e transformação no contexto pesquisado.

Em termos metodológicos, foi realizada uma pesquisa de campo participante, pois “envolve práticas diretamente relacionadas à participação ativa, conforme (Brandão, 2006, p. 9) dos 10 (dez) adolescentes, sendo 03 (três) meninas e 07 (sete) meninos em condição de vulnerabilidade social, estudantes da Escola pública estadual Antenor Navarro no município de Guarabira, no brejo paraibano, que treinam nas quartas-feiras e sábados semanalmente na quadra do colégio.

A partir deste contexto, a metodologia, foi estruturada em três momentos: partir da prática da observação de 03 (três) meses de treinos, no período de Agosto a Outubro de 2024, a sistematização de experiências a partir da técnica de entrevistas semi-estruturadas, e, finalmente, teorizar a prática , aprofundando as questões teóricas referentes a Corporeidade e a Hermenêutica da Religião.

Na questão religiosa, é importante destacar os três “D”s: diversidade religiosa com todo o sincretismo e hibridismo cultural presentes, a desigualdade, visto que a Igreja Católica Romana é a religião hegemônica no município, deixando à margem as demais religiões reprimidas e a desinformação, pois , segundo Adilson Schultz “propõe uma forma de pensar a estrutura teológica a partir do imaginário religioso brasileiro, a qual ele define como nebulosa” (*apud* Adam, 2017, p. 83).

É na desinformação que se encontra esse misto de valores, princípios, significações e algo que traz sentido a vida humana para a reflexão de

diferentes momentos no cotidiano ordinário da vida, aquilo que definiremos como religião vivida.

Interessante porque é a partir da desinformação que a (in)formação aparece. Mediante Schultz (2008, p. 33), “as diferentes raízes da matriz religiosa brasileira encontram-se no desencontro das rupturas e interconexões ao mesmo tempo”. O termo “nebulosa” indica que não há uma base sobre a qual se constroem as religiões no Brasil, mas, sim, algo, significações, que transitam entre as religiões e suas raízes comuns, conforme Schultz (2008).

Logo, todos esses elementos presentes na nebulosa, além da diversidade, desigualdade e desinformação irão nortear o sentido da análise da religião vivida na prática do esporte do jiu-jitsu experimentada pelos adolescentes.

2. RELIGIÃO VIVIDA NO TATAME: UMA ANÁLISE DO JIU-JITSU

É perceptível no cotidiano dos treinos, que o jiu-jitsu é essencialmente uma forma de comunicação com o mundo e entre mundos. O jiu-jitsu se faz jiu-jitsu pela percepção do outro, transformando o ato de lutar em uma experiência fenomenológica. De acordo com Garaudy: “Um contato imediato, que induz uma emoção pela relação entre um movimento do corpo efetivamente realizado no máximo de sua tensão e um movimento do corpo que apenas se deixa abalar, nascente ou mesmo latente” (Garaudy, 1980, p.21).

Segundo relato de um adolescente, sobre a percepção de si e do outro e a importância do encadeamento das ações, ele diz que: “Eu tenho noção, sabe, que empresto o meu corpo para o meu amigo treinar também. E, nós, aprendemos juntos, os movimentos, a luta e o rala fica melhor” (Adolescente 01).

Percebe-se assim que “movimentos carregados de corpo-pensamento-memória e identidades em trânsito que encontram sua efemeridade no tempo-espaço de execução” (Bezerra, 2018, p. 86). E fica evidente nos rápidos movimentos de defesas e ataques no tatame (local que os treinos são realizados).

Em relação à Espiritualidade, a experiência de um adolescente revela que: “Não é apenas uma luta, mas celebração, participação e entrega” (Adolescente 02).

Neste sentido, Boff vai nos dizer que espiritualidade é tudo “aquilo que produz no ser humano uma mudança interior” (Boff, 2001, p. 16) e o jiu-jitsu produz essa transformação interior com algumas atitudes explícitas, tais como: pontualidade nos treinos, respeito aos colegas e professores, discernimento nas lutas e empatia na execução dos movimentos; seria aquilo que Ganzevoort (2009) indica como as ações e os significados operantes na maneira como as pessoas vivem, interagem e se relacionam de maneira explícita.

Um adolescente faz um relato quando perguntada sobre a importância do jiu-jitsu em sua vida: “É tudo na minha vida. Mato e morro para vir treinar. Aqui encontro paz na minha vida e esqueço dos meus problemas de casa. Meu sonho é ganhar muitas lutas e comprar uma casa para minha mãe” (Adolescente 03).

Observamos que a religião vivida ultrapassa as fronteiras da religião institucional e dogmática, pois no jiu-jitsu, conforme o próprio adolescente indica, ele encontra paz interior.

Segundo Ganzevoort (2009, p. 93), “os conceitos de prática e religião vivida focam naquilo que as pessoas fazem em vez de na religião “oficial”, seus recursos sagrados, suas instituições e suas doutrinas”.

A religião vivida é uma forma efetiva de transformação dentro do esporte do jiu-jitsu com adolescentes do projeto social da Igreja Comunhão Anglicana em Guarabira. Finalmente, surgem as reflexões sobre quais as possibilidades de se repensar a Igreja e sua práxis no contexto do nordeste brasileiro a partir da religião vivida aqui esboçada?

3. CONCLUSÃO

Por fim, conclui-se que a religião vivida é uma abordagem prática e experiencial da fé que reconhece no jiu-jitsu uma forma de vivenciar a espiritualidade. Sendo assim, pode-se perceber duas consequências vivenciais dentro da hermenêutica da religião. A primeira é que a “Igreja institucionalizada já não oferece todo o sentido para a vida das pessoas” (Adam, 2019, p.325), é provável que ofereça algum sentido quando conjugada com devoção, cultura ou costumes de um povo local.

No caso do município de Guarabira, é perceptível a forte influência da Igreja Católica Romana, nos bairros com suas paróquias, nas escolas públicas municipais e estaduais, nas lojas de artigos religiosos espalhadas no centro comercial da cidade e no Memorial Frei Damião, um lugar de romaria e devoção.

Mesmo tendo essa noção espacial sacralizada da cidade, mediante (Grab, 2000, p. 17), “a fé cristã não nos dá mais nenhuma informação sobre o que está acontecendo em um sentido objetivamente válido com o mundo como um todo”, ou seja, a busca humana por um sentido e uma espiritualidade permanece. Logo, o jiu-jitsu traz com a corporeidade e a religião vivida como uma forma de reinventar o encantamento pela missão e vivência da fé cristã no mundo atual.

Além disso, a segunda e última consequência a partir desse trabalho é que devemos ter um olhar para além de uma forma ou fôrma “engessada” da religião, percebendo que vivemos numa sociedade individualizada, pragmática e vivencial. A religião vivida no jiu-jitsu, dá forma à busca humana por sentido e significado para vida dos adolescentes entrevistados no presente estudo apresentado.

Portanto, a análise da religião vivida nos esportes deve servir como subsídio para futuras pesquisas nas áreas de Ciências das Religiões aplicadas e Hermenêutica da religião.

REFERÊNCIAS

ADAM, Julio Cezar. Deus e o diabo na terra do sol. Religião vivida, conflito e intolerância em filmes brasileiros. **Revista Estudos de Religião**, v. 31, n. 2, p. 77-99, maio/ago, 2017.

ADAM, Julio Cezar. Religião vivida e teologia prática: possibilidades de relacionamento no contexto brasileiro. **Revista Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 51, n. 2, p. 311-328, Maio/ago. 2019.

BEZERRA, Kilma Farias. Arte e Espiritualidade: o corpo cênico na dança. In: LEMOS, Fernanda. (Org). **As ciências das religiões: um caleidoscópio de reflexões**. João Pessoa: Editora UFPB, 2018.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; STRECK, Danilo Romeu (Org). **Pesquisa Participante: o Saber da partilha**. Aparecida, São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

BOFF, Leonardo. **Espiritualidade: um caminho de transformação**. Rio de Janeiro: Sextante; 2001.

GANZEVOORT, Ruud. Encruzilhadas do caminho no rastro do sagrado. **Estudos teológicos**. São Leopoldo, v. 49, n.2, p. 317-343, jul./dez., 2009.

GARAUDY, Roger. **Dançar a vida**. São Paulo: Nova Fronteira, 1980.

GRAB, Wilhelm. **Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen: eine praktische Theologie gelebter Religion**. Aufl. Gutersloh: Kaiser; Gutersloher Verlagshaus, 2000.

SCHULTZ, Adilson. Estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro. In: BOBSIN, Oneide, et ali (Org.). **Uma religião chamada Brasil: Estudos sobre religião e contexto brasileiro**. São Leopoldo: Faculdade EST, Oikos, 2008. p. 27-60.

A DIMENSÃO PAROQUIAL: CAMINHOS METODOLÓGICOS PARA UMA HISTÓRIA SOCIAL DOS CATOLICISMOS

*Dirceu Marroquim**

RESUMO

Este trabalho propõe uma reflexão sobre a paróquia como unidade administrativa fundamental da Igreja Católica, geralmente relegada ao estudo das Dioceses e Arquidioceses. A partir da perspectiva de “Religião Viva” de Nancy Ammerman (2021), busca-se compreender as práticas religiosas no contexto paroquial, enfatizando as interações sociais nas quais as crenças se desenvolvem. A paróquia é abordada como uma conexão entre as diretrizes do Vaticano e as realidades sociais locais, diversas e interseccionais. O estudo utiliza como suporte empírico o caso de algumas paróquias localizadas na cidade do Recife, com foco na documentação gerada entre 1902 e 1940. A pesquisa pretende demonstrar a relevância da *Dimensão Paroquial* para uma história social dos catolicismos, considerando as especificidades locais e as práticas religiosas cotidianas. Conclui-se que a análise oferece uma compreensão metodologicamente promissora e possibilita a complexificação das relações entre a Igreja e a sociedade, destacando a importância de investigar as paróquias como espaços de vivência religiosa e social.

Palavras-chave: História social. Dimensão Paroquial. Religião vivida. Recife. Pernambuco.

* Doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo. Sócio efetivo do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano.
E-mail: dirceu_marroquim@yahoo.com.br.

1. INTRODUÇÃO

A reflexão apresentada neste texto está centrada na tentativa de aproximar o debate sobre a religião vivida, tal como proposto por Nancy Ammerman (2021), de metodologias que permitam investigar historicamente essas relações. O percurso aqui traçado parte de uma abordagem conceitual, chegando a reflexões empíricas sobre possíveis caminhos a serem seguidos. Nesse sentido, busca-se articular os conceitos utilizados com soluções metodológicas que parecem apropriadas para iniciar uma discussão que exigirá maior atenção de pesquisadores e pesquisadoras no futuro.

Desde já, gostaria de explicitar que defendo, especialmente para o estudo do catolicismo, o que denomina *Dimensão Paroquial*¹. Esse conceito vai além do sentido literal da unidade administrativa eclesiástica, destacando a necessidade de reduzir a escala de análise para explorar as conexões entre as pessoas que compõem a instituição religiosa e sua interface com o mundo social mais amplo. Isso sem negligenciar as relações estabelecidas com a própria hierarquia eclesiástica. Assim, proponho uma maior atenção à agência dos sacerdotes, ultrapassando uma visão simplista e acrítica de suas ações em relação aos compromissos institucionais.

O conceito de *Religião Vivida* surgiu na década de 1990 a partir de uma provocação do historiador das religiões David Hall, da Universidade de Harvard, que buscava incorporar ao campo de estudos as “práticas religiosas cotidianas das pessoas comuns” (Ammerman, 2021, p. 5). A partir de uma conferência sobre o tema, que reuniu especialistas de diferentes áreas, foi publicado o livro *Lived Religion in America* (1997). Essa abordagem, conforme Ammerman, configurou-se como um “ato de rebeldia acadêmica” (Ammerman, p. 6).

Perguntas como “onde estão as experiências religiosas de mulheres, crianças, pessoas negras e pobres?” impulsionaram uma mudança no modo de pensar as fontes utilizadas, permitindo novas perspectivas para objetos de estudo tradicionais. Por exemplo, a historiadora Colleen McDannell (1995, p. 13) chamou a atenção para os elementos materiais das crenças religiosas, destacando que eles, além das grandes estruturas de explicação teológica, também são fontes de conhecimento sobre as realidades sociais. Nesse sentido, a Religião Vivida procura compreender como a “religião se manifesta no dia a dia”, desafiando “ideias tradicionais, [e] incluindo vozes marginalizadas e distanciando-se de modelos reducionistas” (Ammerman, 2021, p. 6), com um olhar interseccional sobre as realidades sociais.

No contexto latino-americano, Gustavo Morello aponta que a Religião Vivida enfatiza práticas individuais sem cair em uma abordagem individualista. É necessário situar essas ações no tempo, correlacioná-las com contextos mais amplos e reconhecer suas especificidades em relação aos territórios e suas territorialidades (Morello, 2021, p. 40). Isso exige atenção às capilaridades das práticas religiosas e às formas como elas se traduzem em práticas sociais. Dados recentes do IBGE, do Censo de 2022, indicam que o Brasil possui mais estabelecimentos religiosos do que escolas e hospitais, evidenciando como as práticas religiosas permeiam os territórios e atravessam o cotidiano de milhares de pessoas, moldando vivências sociais.

¹ Para uma melhor exposição prática dessa proposta metodológica, ver: (Marroquim, 2024, p. 1-22).

Pensar historicamente essas relações exige um olhar atento às agências sociais e aos desafios metodológicos que emergem dessas experiências. Assim, propõe-se aqui a *Dimensão Paroquial* como um instrumento para reduzir a escala de análise, buscando compreender a interseção entre sujeitos, instituições e práticas religiosas. No tópico a seguir, explorarei o desenvolvimento dessa ideia e sua convergência com outros esforços analíticos já realizados.

2. HISTÓRIAS POSSÍVEIS

Em 1955, o antropólogo Thales de Azevedo publicou *Catolicismo no Brasil*, um dos primeiros estudos sistemáticos sobre a sociologia do catolicismo no país. Azevedo utilizou documentos estatísticos e depoimentos, embora nem sempre as metodologias empregadas sejam evidentes na leitura. O texto, originalmente publicado em inglês na revista *Thought: Fordham University Quarterly*, com o título *Catholicism in Brazil: A Personal Evaluation* (1953), ganhou uma abordagem mais científica em sua versão brasileira, com destaque para os métodos empregados.

Azevedo incorporou a dualidade proposta pelo sociólogo Joseph H. Fichter, S.J., em seu livro *Southern Parish*, cujo subtítulo – “a dinâmica de uma igreja urbana” – discute o falso dilema entre a “ordem da graça” e a “ordem da natureza”. A partir disso, Azevedo argumenta que a paróquia é “o melhor instrumento ou veículo da ação do catolicismo” e que sua eficácia depende do uso que se faz tanto da “ordem da natureza” quanto das estruturas institucionais (Azevedo, 2012, p. 25).

Em *Conceptualizations of the Urban Parish* (1968), Fichter detalhou a complexidade administrativa da paróquia, analisando-a como uma corporação legal, uma associação superimposta pela hierarquia da Igreja, uma entidade institucionalizada com padrões únicos e uma comunidade espiritual. Ele destacou a centralidade do clero, enquanto os leigos desempenham papéis consultivos, e ressaltou as múltiplas camadas e funções que compõem essa estrutura.

No Brasil, embora a temática das paróquias tenha sido abordada de forma periférica, Pedro Ribeiro de Oliveira, em *Religião e Dominação de Classe* (1985), explorou como a paróquia, personificada na figura do padre, foi central para o projeto da Igreja Católica no período pós-Proclamação da República (1889). Inspirado por Gramsci, Oliveira analisou a ligação entre o catolicismo romanizado e o capitalismo agrário no Brasil, destacando a importância da paróquia como engrenagem social essencial. Embora eu concorde com a relevância dessa análise, proponho uma abordagem metodológica distinta, com foco na Dimensão Paroquial.

Um olhar mais atento para as paróquias como unidades de análise espacial pode enriquecer a compreensão histórica das práticas religiosas como práticas sociais. Direciono, assim, minha atenção para o caso específico da Paróquia de Nossa Senhora de Belém, na cidade do Recife.

3. UMA REFLEXÃO SOBRE O CAMPO

A Paróquia de Nossa Senhora de Belém, no atual bairro da encruzilhada, foi constituída formalmente no ano de 1911. Para aproximar do que venho discutindo aqui ao longo desse texto, gostaria de me aproximar de alguns relatos específicos, o primeiro, datado de 1918, quando chegou àquelas paragens o

“Rvnd. Fr. Miguel Maria Bellido, da ordem do Carmelo para pregar missões em Campo Grande, limite desta freguesia com as de Olinda e Piedade” (Livro de Tombo da Freguesia de Belém, 1918, p. 45). O religioso foi recebido festivamente pela população local, com cânticos e discursos, reforça a paróquia como espaço de interação social e religiosa, conectando a fé institucionalizada com elementos culturais e sociais específicos.

O documento destaca como as práticas religiosas eram vivenciadas coletivamente, com números impressionantes de fiéis participando das missões, como as mais de quatro mil pessoas que assistiam às pregações noturnas. Além disso, os atos sacramentais, como os 48 batizados, 80 casamentos e 1.200 comunhões administradas, evidenciam a centralidade da paróquia na vida religiosa e social da comunidade (Livro de Tombo da Freguesia de Belém, 1918, p. 45). A mobilização para regularizar uniões consideradas ilícitas e a conversão de protestantes ilustram o papel da paróquia como mediadora de conflitos e promotora de coesão social. O envolvimento de diferentes grupos, como mulheres do Apostolado da Oração e fiéis de variadas condições sociais, revela a complexidade das dinâmicas paroquiais e sua importância como espaço inclusivo.

A hierarquia eclesiástica é evidente na narrativa, com o missionário assumindo papel central e os fiéis atuando como receptores e colaboradores das práticas religiosas. Essa estrutura reflete o equilíbrio entre a autoridade institucional da Igreja e as práticas populares que emergem das necessidades locais. O documento também ressalta o contexto histórico específico das paróquias no Recife. A análise da organização das missões e da mobilização comunitária reforça a relevância de investigar as paróquias como unidades de análise histórica e sociológica.

Para oferecer um contexto mais amplo, de acordo com o Censo Municipal de 1913, dos 37.645 prédios da cidade, 16.347 foram classificados como *mocambos*² — aproximadamente 43% das edificações. Enquanto isso, 34% eram de alvenaria e 23% de taipa. Quando observado os dados especificamente para o bairro da Encruzilhada, onde ficava a Paróquia de Nossa Senhora de Belém, dos 5.193 prédios ali existentes, 4.011 (aproximadamente 77%) eram casebres, além de ser o subúrbio mais povoado da cidade (Recife, 1915). A própria construção da Igreja sede da Paróquia, feito sobre um aterro com a mão de obra da própria comunidade, foi “cercado por mais de 80 folhas de zinco, oferecidas pelos paroquianos, construí a coberta de telha e o altar de N. Senhora de Lourdes” (Livro de Tombo da Freguesia de Belém, 1920, p.51). Ou seja, é possível que a mobilização social provocada no processo de construção coletiva de uma igreja, gera uma sociabilidade muito específica que não se vincula especificamente à religião, mas no fortalecimento nos vínculos de solidariedade.

A partir da perspectiva da *Religião Viva*, conforme proposta por Nancy Ammerman, os documentos demonstram como as práticas religiosas no contexto paroquial refletem as interações sociais e culturais da comunidade, funcionando como práticas sociais dinâmicas. A dimensão paroquial revela-se essencial para compreender as complexas relações entre a Igreja e a sociedade, evidenciando como as diretrizes do Vaticano são reinterpretadas e vivenciadas em nível local.

² Segundo Gilberto Freyre, que em 1937 escreveu o opúsculo *Mucambos do Nordeste*, o termo vem do quimbundo e significa *esconderijo*. Isso revela uma associação histórica entre aspectos da racialização e as formas de habitar a cidade, tema explorado pela historiadora Brodwyn Fischer em um texto fundamental publicado em 2020.

Assim, o estudo das práticas paroquiais, como as relatadas no *Livro de Tombo*, enriquece a historiografia ao oferecer uma análise detalhada e metodologicamente promissora das relações entre religião e sociedade, destacando as paróquias como espaços fundamentais de vivência religiosa e social.

4. CONCLUSÃO

O estudo da Dimensão Paroquial, enquanto recorte analítico e metodológico, abre caminhos promissores para compreender as dinâmicas sociais, culturais e institucionais que atravessam as práticas religiosas no contexto brasileiro. Ao propor uma redução da escala de análise, a abordagem permite aproximar o pesquisador das relações cotidianas vivenciadas pelos sujeitos religiosos, considerando tanto suas conexões com a hierarquia eclesiástica quanto as interações com o contexto social mais amplo.

A análise histórica de paróquias, como a de Nossa Senhora de Belém, exemplifica como essas unidades administrativas transcendem suas funções formais para se tornarem espaços de significação social e cultural. As práticas ali realizadas – batizados, missões, casamentos e comunhões – revelam a complexidade das relações entre os fiéis, os agentes religiosos e a Igreja enquanto instituição. Essas práticas são moldadas tanto pelas diretrizes institucionais quanto pelas necessidades e demandas locais, evidenciando a plasticidade da religião em responder a contextos diversos.

Ademais, a centralidade da paróquia como unidade de análise ressalta sua importância não apenas como espaço de práticas religiosas, mas também como locus de mediação social e resolução de conflitos. A capacidade das paróquias de incorporar diferentes grupos sociais, promover coesão e responder a tensões sociais reflete sua

O que se propõe, portanto, é não apenas um refinamento metodológico, mas também um convite para que futuras investigações ampliem as possibilidades de análise, considerando a dimensão vivida das práticas religiosas como elemento central para a construção de narrativas históricas e sociológicas mais completas e inclusivas. Dessa forma, o estudo da Dimensão Paroquial se apresenta como um campo fértil e desafiador, capaz de enriquecer nossa compreensão sobre o papel das práticas religiosas na configuração das experiências sociais e culturais no Brasil e além.

REFERÊNCIAS

AMMERMAN, Nancy Tatom. **Studying lived religion: contexts and practices**. Nova York: New York University Press, 2021.

AZEVEDO, Thales de. **O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social**. Salvador: Edufba, 2002.

BRASIL. Pesquisadores criticam comparação de número de igrejas e escolas. **Agência Brasil**, 24 fev. 2024.

FICHTER, Joseph H. Conceptualizations of the Urban Parish. **Review of Religious Research**, v. 9, n. 3, p. 130-145, 1968.

FISCHER, Brodwyn M. A ética do silêncio racial no contexto urbano: políticas públicas e desigualdade social no Recife, 1900-1940. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo – Nova Série, vol. 28, 2020.

FREYRE, Gilberto. **Mucambos do Nordeste**. Rio de Janeiro: SPHAN, 1937.
MARROQUIM, Dirceu. Igreja Católica e bairros operários no Recife, 1902-1940. *Revista Mundos do Trabalho*, Florianópolis, v. 16, 2024.

HALL, David D. (Ed.). **Lived religion in America**: toward a history of practice. Princeton: Princeton University Press, 1997.

LIVRO DE TOMBO DA FREGUEZIA DE N. S. DE BELÉM. v. 1, p. 45. [**Arquivo da Paróquia de Nossa Senhora de Belém**].

MCDANNELL, Colleen. **Material Christianity**. New Haven: Yale University Press, 1995.

MORELLO, Gustavo. **Lived religion in Latin America**. Oxford: Oxford University Press, 2021.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. **Religião e dominação de classe**: gênese, estrutura e função do catolicismo. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

RECIFE. **Recenseamento realizado em 12 de outubro de 1913**. Recife: Escolas Profissionais do Colégio Salesiano, 1915.

GT 2 – Religião vivida e gênero

COMO O CONCEITO DE AGÊNCIA SE APLICA ÀS MULHERES SANTAS DOS ÚLTIMOS DIAS NO BRASIL

*Clara Varjão Schettini **

RESUMO

Este estudo visa investigar a participação das mulheres nas religiões cristãs, com ênfase nas denominações surgidas após a Reforma Protestante, focando na primeira metade do século XX. Observa-se que, no início do trabalho proselitista da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias no Brasil, a maioria dos membros eram mulheres. Destaca-se Auguste Lippelt, que desempenhou um papel significativo na introdução da instituição religiosa no país. Ao contrário da abordagem predominante, que considera a agência feminina principalmente em termos de resistência ao status quo, este estudo adota uma perspectiva mais abrangente. Baseando-se no conceito de agência proposto por Amy Hoyt (2009), que inclui não apenas resistência, mas também reforço e adaptação dos valores

* Mestrado em Ciências da Religião, Doutorado em andamento em Ciências da Religião, bolsista Capes-Prosuc e Licenciatura em História pela Unicap. Participante do grupo de estudos de gênero da Unicap, CACTOS e do Mandrágora Netmal, da Metodista de São Paulo. E-mail: profclaraschettini@gmail.com.

religiosos, o estudo propõe uma reconceitualização da agência. Amy acredita que a teoria feminista deve incorporar a análise das ações das mulheres que, ao invés de simplesmente desafiar os padrões tradicionais, também trabalham para reforçar ou adaptar esses valores conforme sua visão de mundo. De maneira clara, ao usarmos esse conceito, podemos ver as atitudes dessas mulheres que não estavam inseridas na liderança institucional sendo ferramentas de suas organizações religiosas.

Palavras-chave: Gênero. Religião. Interseccionalidade. Agência Feminina. Santos dos Últimos Dias.

1. INTRODUÇÃO

Minha pesquisa de doutorado aborda a relevância da participação feminina em A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, com ênfase em mulheres que se destacaram na tradução de materiais religiosos durante o início do século XX. Essas atividades, tradicionalmente vedadas às mulheres nos primórdios da religião cristã, emergiram como um importante meio de participação e expressão feminina no espaço religioso. Apesar de existirem estudos sobre a escrita feminina em contextos como os conventos portugueses e publicações de revistas femininas, há uma notável carência de pesquisas focadas na atuação das mulheres em denominações cristãs reformadas.

O estudo da ação feminina e de seus registros pessoais proporciona uma narrativa alternativa à historiografia oficial, geralmente dominada por perspectivas masculinas e institucionalizadas. A análise dessas fontes revela detalhes e eventos muitas vezes ignorados pelo registro histórico tradicional, destacando a importância da tradução e da produção de materiais religiosos como instrumentos de influência. Esse acesso ampliado ao conhecimento, fomentado pela ênfase na leitura e interpretação da Bíblia e pela criação de colégios seculares, conferiu às mulheres um papel significativo na dinâmica religiosa, mesmo que de maneira não oficial.

2. A IGREJA DE JESUS CRISTO DOS SANTOS DOS ÚLTIMOS DIAS

A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, comumente conhecida como “mórmons” por utilizarem uma escritura sagrada que foi compilada por um homem chamado Mórmon, é o foco de minha pesquisa desde o PIBIC. Essa igreja foi fundada nos Estados Unidos da América e oficialmente iniciou seus trabalhos em solo brasileiro em 1928, na cidade de Joinville, Santa Catarina. O que marcou esse início oficial foi o envio de dois missionários, um norte-americano, William Fred Heinz, e um alemão., Emil A. J. Schindler. A sede da Missão América do Sul, localizada em Buenos Aires, na Argentina, foi de onde eles partiram para o seu novo local de proselitismo. Através dos documentos que tive acesso acredito que a escolha por essa localidade se deu por ser uma colônia alemã, pois não havia material traduzido para o português nesse período. Próximo a Joinville havia duas famílias que já eram batizadas na Igreja em seus países de origem e se estabeleceram no Brasil anteriormente à chegada dos missionários, mas não temos registro de que a Missão tinha conhecimento disso antes de chegar na localidade.

A primeira família, os Zapf, chegou ao Rio Grande do Sul em 1913, enquanto a segunda, os Lippelt, chegou à região de Porto Alegre em 1923. É a

partir desta segunda família que comecei a desenvolver minha pesquisa de PIBIC. A Igreja já estava interessada em começar suas atividades no Brasil, mas as cidades que eram visitadas não aparentavam ter a receptividade mínima esperada. O presidente da missão Sul-Americana, Elder Stoof, percebeu uma abertura maior entre os colonos alemães que moravam no sul do país que já tinham uma tradição de religiões reformadas.³ A primeira viagem feita por Reinhold Stoof para o Brasil foi em 1927, com objetivo de explorar oportunidades missionárias. Ele começou por São Paulo, uma das maiores cidades do país, e examinou a viabilidade do trabalho missionário nessa localidade. Depois foi a Joinville, uma cidade da região com expressiva presença de imigrantes alemães. A falta de tradução dos livros da igreja para o português, aliada ao fato de que a maioria dos missionários, incluindo o presidente da missão, eram alemães, colaborou para a concentração de seus esforços nas colônias alemãs no sul do Brasil. Em setembro de 1928, os primeiros missionários, os élderes William Fred Heinz e Emil Anton Joseph Schindler, juntamente com o presidente da missão, foram para Joinville, que na época era uma cidade com cerca de 12 mil habitantes, para iniciar o trabalho missionário. Desde esse início oficial, a Igreja prosseguiu em seu crescimento, culminando na abertura da Missão Brasileira em 1935, com sede em São Paulo. Anteriormente, o Brasil estava sob a jurisdição da Missão Sul-Americana, cuja sede localizava-se em Buenos Aires, como já havia citado.

Desde os primeiros dias dos missionários no Brasil, a maioria das pessoas interessadas eram mulheres. Segundo a tabela feita por Peterson (1961) o número de membros até 1935, entre os adultos, eram 66 mulheres e 25 homens. Vemos a majoritária presença feminina entre os membros desse período, as mulheres totalizando 72,52% dos membros adultos. A adesão feminina era expressivamente maior que a masculina. Em uma correspondência com a presidência geral da igreja, em 1942, o presidente da missão brasileira do período, William Seegmiller, afirmou, ao ser desafiado com uma mudança rápida do alemão para o português determinada pelo governo brasileiro, que “sentia muito em informar que eles não tinham nenhum sacerdócio em toda missão que pudesse conduzir a igreja e que a maioria dos membros mais antigos eram mulheres”⁴. Além disso, ele e sua esposa tinham dificuldade com o português.

3. AGÊNCIA OU ARBÍTRIO?

A partir desse resumo da condição em que a Igreja se encontrava nesse início no Brasil algumas reflexões são necessárias. O espaço disponível para a ação dessas mulheres era restrito, dentro do ambiente privado, e a religião era um dos poucos espaços públicos onde era permitido a presença das mulheres, talvez isso explique a maioria feminina na congregação. Apesar disso, os valores defendidos eram de dominação masculina, visto que as mulheres não tinham

³ Após a Reforma Protestante uma série de outras instituições surgiram dentro dessa vertente do cristianismo. Alguns estudiosos das religiões cristãs fazem subdivisões para agrupar algumas dessas instituições. Tentarei resumir essa classificação. Dentro desse ramo pós-reforma estão as igrejas: Anglicanas, Anabatistas e Protestantes. A partir dos Protestantes houve uma nova ruptura, surgindo um novo ramo denominado de Restauracionista. É dentro desse ramo que alguns estudiosos classificam A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, entre outras denominações. Existem várias questões sobre essa classificação, que não serão abordadas neste trabalho, recomendo a leitura na publicação do ISEER, organizada por Christina Cunha e Renata Menezes de 2014. Atualmente os “mórmons” são classificados no censo como neocristãos.

⁴ “I am sorry to state that we have no priesthood at all in this mission that could be depended upon to conduct the affairs of the church. Most all of our older members are women”.

autoridade para exercer papéis essenciais para o funcionamento da instituição, como vimos na carta do Elder Seegmiller de 1943.

Amy Hoyt (2009) fala sobre a agência, ou arbítrio⁵, em seus estudos. Agência/Arbítrio é um termo que faz parte da linguagem teológica de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. Em português o termo usado, dentro da instituição, é livre arbítrio, que inglês é *free agency*. Amy observou que o termo é usado tanto para ações em oposição ou em apoio à vontade de Deus, porém ela notou que é mais usado, pelas pessoas que entrevistou, quando as escolhas dos indivíduos vão contra a vontade de Deus. A teologia dos Santos dos Últimos Dias afirma que os humanos estão envolvidos em um teste ao longo da vida para provar sua devoção para Deus e Jesus. Diferente da teoria feminista, na teologia SUD, agência pode ser usada para obedecer ou desobedecer a vontade de Deus, independente das construções sociais e sistemas de poder. Existe uma noção de liberdade e independência nesse conceito.

O arbítrio/agência é uma negociação simultânea. Algumas das entrevistadas de Amy agiram para manter sua vontade, invocando o poder da oração e revelação pessoal, negociando com sua comunidade e buscando argumentar com familiares que tinham algum tipo de poder sobre elas, como marido e pai, e líderes religioso locais, para demonstrar que apesar de não estarem seguindo o que era esperado delas, elas estavam agindo de acordo com a inspiração que receberam e estavam exercendo seu arbítrio.

Caroline Kline (2022) em sua pesquisa aponta que essas mulheres religiosas não eram simples receptoras da ação dos homens ao seu redor, mas elas eram ativas em reforçar alguns padrões e em resistir a outros de acordo com sua visão de mundo. Entender que essas mulheres são agentes do sagrado, que diferente do que a epistemologia feminista afirmou por muito tempo, que só eram agentes as mulheres que estavam agindo contra o status quo, também é um tipo de agência. Mesmo elas apoiando essas instituições, sua visão/percepção feminina influenciou como essas igrejas foram construídas e implantadas em suas cidades e isso é importante para entender a história e o poder não oficial que essas mulheres têm dentro de suas denominações.

4. CONCLUSÃO

Muitas das mulheres que Amy, Caroline e eu pesquisamos defendem algumas posturas patriarcais, e se veem protegidas ou empoderadas ao exercerem esses papéis. É importante entender o recorte de cada uma delas, cada mulher vem de nacionalidade, raça, classe social, condição familiar, entre outras categorias que diferenciam sua visão e aplicação do que aprendem na Igreja. Essas mesmas mulheres que estavam se empenhando em defender esses valores da instituição, trabalharam dentro delas e adaptaram ensinamentos recebidos para suas realidades e realizações pessoais.

Dentro da teologia dos santos dos últimos dias o uso do arbítrio é central, ao estudar essas teóricas norte americanas e entender que o termo “*agency*” pode ser traduzido tanto para “agência” como para “arbítrio” em português uma nova

⁵ Amy usa o termo *Agency*. Em nenhum momento ela junta esse termo com a palavra mulher ou feminina, apesar dessas duas palavras aparecerem centenas de vezes em seu artigo. Conseguimos entender que ela está se referindo a agência feminina, ou das mulheres, mas o termo *womens's agency* não aparece. A tradução dessa palavra pode se dar como agência ou arbítrio, o último sendo o uso mais comum dessa palavra no português dentro da cultura dos santos dos últimos dias.

chave de leitura se abriu em minha pesquisa. Tendo feito anos de seminário e instituto de religião (8 anos) de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, o conceito de arbítrio foi bem trabalhado dentro da teologia que aprendi e vejo a conexão entre a agência que vemos na epistemologia feminista e o arbítrio que aprendi dentro da igreja.

O poder possibilitado pelo arbítrio as mulheres desse período em que a igreja chegou ao Brasil, início do século XX, certamente fortaleceu o interesse delas pela instituição, mesmo tendo sua liberdade limitada por não poder exercer cargos e precisar consultar líderes do sexo masculino, que eram os detentores do sacerdócio.

REFERÊNCIAS

BLIND, Georgina Lippelt. **Historical stories of my life**: resume of historical stories of events that happened in my life. Ipoméia: 1989.

BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**: a condição feminina e a violência simbólica. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

CHURCH HISTORY CATALOG. **Church members in Brazil**, 1932-1936. Inventory. Joinville Sunday School. Church History Library. Disponível em: <https://catalog.lds.org/assets/29ed1600-b2dd-4eef-a5e0-cbb3cea6a45b/o/1>. Acesso em: 10 abr. 2019.

ECCO, Clóvis; MARINHO, Thaís Alves; DE ARAÚJO, Claudete Ribeiro. Religião e gênero: uma investigação do estado da arte dos estudos de gênero nos programas de pós-graduação em ciências da religião no Brasil. **Revista Mandrágora**, v. 24. n. 1, p. 5-37, 2018.

FIORENZA, Elizabeth Schüssler. **In Memory of Her**: A feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. New York: The Crossroad, 1994.

GEBARA, Ivone. **Mulheres, Religião e Poder**: Ensaios feministas. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Revista Estudos Feministas**, v. 1, n. 1, p. 7-32, 1993. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/15984>. Acesso em: 08/10/2024.

HOYT, Amy. Reconceptualizing Agency. **Element Magazine**, v. 5, n 2, p. 69-85, 2009.

HENRIQUES, Fernanda. Elisabeth Schüssler Fiorenza: uma hermenêutica feminista crítica. **Revista Pistis Praxis**, v. 13, p. 273-290, 2021.

KLINE, Caroline. **Mormon women at the crossroads**: Global narratives and the power of connectedness. Urbana: University of Illinois Press, 2022.

MARQUES, Luiz Carlos Luz. Operadores Sociais do Sagrado: Direito e deveres civis. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**, v. 1. n. 1, p. 217-226, 2012.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Bauru: EDUSC, 2005.

PETERSON, John DeLon. **History of the Mormon Missionary Movement in South America to 1940**. A thesis submitted to the faculty of the University

of Utah in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master Of Arts, November 1961.

ROSADO, Maria José. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. **Cadernos Pagu**, n. 16, p. 79-96, 2001..

SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. Rumo ao discipulado de iguais: A ekklesia de mulheres. **Revista Estudos Teológicos**, v. 36, n. 3, p. 281-296, 1996.

SCOTT, Joan. **Gender**: a useful category of historical analyses. Gender and the politics of history. New York, Columbia University Press. 1989.

SOUTH AMERICA MISSION compiled by Andrew Jenson. **Branch history of the south america mission in the districts of Argentina and Brasil**, 1925 to 1935.

SOUZA, Sandra Duarte. Revista mandrágora: gênero e religião nos estudos feministas. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 12, p. 264, set./dez. 2004.

SOUZA, Sandra Duarte. Epistemologías Feministas: una interpelación para los Estudios de Religión. In: CUERVO-ARANGO, Fernando Amérigo; MARINAS, Enrique Santos; SENRA, Flávio; SAMPAIO, Dilaine Soares (eds.). **Los Estudios em Ciencias de las Religiones em Brasil y España**. Madrid: Guillermo Escolar, 2021. p.161-179.

SALESIANAS E EDUCAÇÃO FEMININA NA AMÉRICA LATINA: ALGUNS APONTAMENTOS

*Julia Rany Campos Freitas Pereira Uzun **

RESUMO

Este trabalho busca discutir as ressignificações do Sistema Preventivo salesiano nas escolas femininas brasileiras, entre 1892 e 1934, em detrimento dos modelos latinoamericanos. O debate propõe verificar como a salesianidade é plural e se adapta à cultura escolar de onde se instala. Sob o olhar da História Cultural, serão analisadas as novas práticas escolares, as transformações curriculares e o modelo feminino que elas buscavam difundir. Nesse sentido, será possível discutir, através do método polemológico de Michel de Certeau, as estratégias desenvolvidas pela instituição para a adaptação das normativas salesianas para as escolas femininas em território brasileiro, ao mesmo tempo em que se poderá verificar o desenvolvimento de táticas locais, realizadas pelas próprias religiosas. Também será possível compreender o debate sobre a educação e a laicização do Estado durante a implantação da República, refletindo como a Igreja Católica ocupou novos espaços durante as décadas iniciais republicanas e não se afastou das decisões políticas, como os documentos oficiais e as leis tendem a indicar. Como principais observações, serão discutidas as inovações trazidas para o ensino de classes médias e altas, a preferência pelos internatos e externatos, os

* Doutorado em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, com Pós-doutorado em História da Educação pelo Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo. É professora de Pedagogia no Instituto Federal de São Paulo – campus Hortolândia. E-mail: campos.julia@ifsp.edu.br.

usos dos espaços, as transformações curriculares, a diminuição de atividades para meninas de camadas populares.

Palavras-chave: Religião e educação. Gênero e educação. História da educação. Salesianas no Brasil.

1. INTRODUÇÃO

O primeiro colégio das Filhas de Maria Auxiliadora no Brasil foi fundado em 16 de março de 1892, na cidade de Guaratinguetá. A construção do colégio foi uma iniciativa do padre João Filippo, um religioso italiano que imigrou para o Brasil em 1873, instalando-se já de início em Guaratinguetá, permanecendo como vigário da cidade até 1928, quando faleceu. O religioso ficou conhecido por realizar diversas obras na cidade em conjunto com as salesianas, como a Santa Casa de Misericórdia, o Asilo de Santa Isabel, o Colégio do Carmo e o Colégio de São José (este último, no município vizinho de Lorena, ligado aos salesianos), além do Orfanato Casa do Puríssimo Coração de Jesus. De acordo com seus dados biográficos, o Colégio do Carmo teria sido idealizado para compor um colégio para as crianças pobres da região, cumprindo a proposta de Dom Bosco de atendimento aos meninos e meninas abandonados. Como padre Filippo havia se tornado influente na região, passou a buscar a caridade das camadas médias e altas para a construção do edifício e para a doação do terreno (Silva, 2001, p.32).

O colégio começou a ser construído em 1887, sendo finalizado quatro anos depois. Nesse intervalo, padre Filippo deu início à sua parceria com as salesianas, entregando a condução educativa e a administração do colégio à congregação. A escolha se deu porque o padre já conhecia a instituição desde 1883, quando os salesianos se instalaram no Rio de Janeiro e, através de sua rede de contatos, soube que a obra salesiana buscava a ampliação de sua obra para o Vale do Paraíba – o que havia se concretizado em 1890, com o Colégio São Joaquim de Lorena. A indicação do contato direto do padre com o centro da expansão da obra salesiana ficava evidente com a presença de João Filippo nas temáticas das cartas de D. Luís Lasagna, responsável pelas missões da congregação na América, ao diretor do colégio São Joaquim, padre Carlos Peretto. Em setembro de 1890, o inspetor geral das missões salesianas manda saudações para *todos os caros padres, ao conde, à condessa, ao barão e muitas ao padre João* (Lasagna, 1997). Já em novembro de 1891, D. Lasagna afirma em suas cartas: *Ando cada vez mais atribulado com as dívidas. Sendo assim se pudesses obter com o padre João Filipo e com o padre Francisco Reale algum auxílio para as viagens, me farias imensa caridade* (IDEM, Ibidem).

Ao término da construção, padre Filippo elaborou o *Programa do Collegio de Nossa Senhora do Carmo, para meninas, dirigido pelas Irmãs Filhas de Maria Auxiliadora – Guaratinguetá – Estado de São Paulo*, expondo um breve resumo sobre os princípios da nova instituição. O pequeno documento esclarecia à elite da região que havia investido na construção do colégio que, a partir de então, as Filhas de Maria Auxiliadora assumiriam seu primeiro colégio no Brasil, colaborando com o colégio salesiano vizinho de Lorena, e que o colégio não mais atenderia aos dois gêneros, mas exclusivamente às meninas. O documento trazia alguns questionamentos em relação à proposta inicial do padre Filippo.

2. A REVISÃO DA SALESIANIDADE

Dessa forma, era possível constatar que a gratuidade não era uma proposta universal à criação do colégio, que então não se manteria como um orfanato ou uma casa de cuidados para as crianças menos favorecidas, como o padre Filippo inicialmente havia proposto e como o programa do colégio daria a entender, por seu objetivo. A presença de alunas pobres estaria diretamente vinculada à caridade pública e à Providência Divina, fazendo com que a condição para a presença das meninas no novo colégio fosse o pagamento adiantado de altas mensalidades – de tal modo que uma nota de rodapé do programa indicava que devido as circunstâncias regionais *não é possível fazer-se mais barato, o que fazer-se-há em circunstâncias melhores* (Filippo, 1891, p.6).

Além das trimestralidades, as famílias das alunas também deveriam providenciar um amplo enxoval, que contava com roupas de cama, meias, véus, guardanapos, lenços, sapatos de salto baixo, copos, sacos de roupa suja, objetos de uso pessoal, roupas específicas para o uniforme e alguns metros de tecido. Por fim, havia despesas extras com material didático, assistência médica e aulas extras de música e artes. Como grande parte das alunas vinham de outras cidades, aquelas que desejassem que suas roupas fossem lavadas no próprio colégio deveriam pagar uma taxa extra de 6\$000 (IDEM, p.7-8). Cabe ressaltar que, neste período, a trimestralidade do colégio masculino do professor Manoel da Cunha Mattos, um dos mais famosos da cidade, era de 75\$000 e o salário médio de um professor de primeiras letras girava em torno de 30\$000 a 50\$000 (Estrela Paulista, 1884).

O colégio do Carmo inaugurava uma nova modalidade do trabalho das irmãs salesianas na América: o atendimento para as elites e camadas médias. A ação das freiras no Uruguai e na Argentina havia destinado todos os seus esforços exclusivamente para o atendimento de meninas pobres nas três casas em Villa Colón, Buenos Aires e Las Piedras, todas caracterizadas na *Cronistória* pelas salas de costura, pelo oratório festivo, pelo catecismo e por uma escola simples. Assim, as primeiras experiências haviam espelhado as práticas de Madre Mazzarello quanto ao princípio preventivo, realizando suas atividades com meninas de famílias carentes, sem a criação de internatos (Cronistoria, 1981, p.247).

3. OS INTERNATOS

A partir da criação do colégio do Carmo, a obra salesiana feminina deu início a um novo movimento no Brasil, até então inédito em sua formação internacional: a criação de internatos. Se, em sua origem, a obra de salesiana tinha como principal objetivo reunir os jovens pobres para protegê-los dos males do mundo moderno através de sua cristianização e de sua educação, oferecidas através da pedagogia do Sistema Preventivo de Dom Bosco, ao chegar ao Brasil esta obra feminina se reinventou. Em solo nacional, o braço feminino dos salesianos transformou-se em um instrumento de formação de boas mulheres-mães, sustentando-se para a educação e instrução de meninas de camadas mais altas, inserindo-se no projeto formador de mulheres para a manutenção dos valores da família, da moral e, por consequência, da pátria.

Nesse sentido, o internato havia se tornado uma estratégia da Igreja Católica para enfrentar a ofensiva liberal do Estado republicano, que propagava o ensino leigo e científico, inclusive para meninas. Esse modelo de escola passou a ser considerado como a forma de preparação adequada para o sexo feminino,

formando as meninas para a vida familiar, mantendo-as afastadas da vida comum por longos períodos de tempo e defendidas dos perigos que a sociedade impunha a elas. A reclusão passou a ser vista como uma forma de fortalecimento do caráter e dos valores morais cristãos, permitindo que as meninas pudessem enfrentar o mundo exterior com mais instrumentos quando terminassem sua formação. Assim, os internatos se destacaram pela rígida disciplina, pela completa vigilância dos costumes e das práticas e pela tentativa de moldar as meninas sob o modelo mariano – o símbolo da maternidade, da mulher de costumes recatados e da fervorosidade.

Esta transformação fez com que padre Filippo recebesse muitas críticas da população de Guaratinguetá, visto que havia proclamado que construiria uma instituição para as camadas populares e terminara por erigir um internato para as meninas mais ricas. Os jornais da cidade acusaram o padre de especulador e ladrão, fazendo com que ele sentisse necessidade de publicar uma carta direcionada à população da cidade para explicar as ações do novo colégio, disponibilizando inclusive os livros-caixa para provar sua honestidade.

O religioso temia que a população da cidade deixasse de apoiar o colégio por meio das críticas e decidiu agir em favor das religiosas, através de uma carta pública de padre Filippo, de 1893, que deixava entrever diversas questões. Em primeiro lugar, o padre se preocupava que as críticas pessoais feitas contra ele prejudicassem a manutenção do novo colégio, que continuaria precisando de doações para se manter, visto que o pagamento das altas mensalidades apenas custearia os serviços básicos da instituição. Além disso, a carta indicava que a instituição começava a encontrar uma forma de ação intermediária entre as pressões locais e as orientações de Dom Bosco e Madre Mazzarello: ainda que houvesse sido criado como um internato para meninas das classes mais altas, também mantinha bolsistas e um externato com meninas mais pobres, além de seu oratório festivo, atendendo a alunas de diversas camadas sociais. Para isso, no entanto, chamava a atenção para a necessidade que a população tornasse o colégio “querido e auxiliado”, fazendo com que a caridade se mantivesse como uma questão importante para a presença das meninas pobres em suas atividades.

4. CONCLUSÃO

No caso do Vale do Paraíba e do Oeste paulista, onde se instalaram as casas do Carmo (Guaratinguetá), o Instituto de Nossa Senhora Auxiliadora (Araras) e o colégio de Nossa Senhora Auxiliadora (Ribeirão Preto), os registros das crônicas e das matrículas das alunas apontaram para a presença de alunas mensalistas internas providas de famílias ligadas às elites rurais, especialmente às famílias cafeicultoras, enquanto as alunas dos externatos eram filhas de profissionais liberais, artesãos e comerciantes, em sua maioria. Dentre os registros analisados das três cidades entre 1892 e 1934, houve apenas a matrícula de três alunas negras, todas elas para o externato, como bolsistas, o que indicou ainda uma clara marcação étnica entre aquelas alunas que foram matriculadas nos colégios da rede – um tema de grande interesse, mas que não foi melhor trabalhado neste texto por escassez de fontes⁶.

⁶ As matrículas constam de uma fotografia das alunas e de detalhes de sua vida pregressa, como onde estudaram, filiação, origem familiar, de que cidade vieram, formando uma ficha que vai passar a constar com o histórico da estudante, incluindo se ela é adimplente ou não. No entanto, não existe nenhum tipo de dado como esse para o oratório festivo, o que impede que tenhamos

No entanto, uma diferença em relação à origem das alunas se apresentava no Colégio de Santa Inês, em São Paulo. Instalado no bairro do Brás, em 1908, o colégio passou a ser frequentado principalmente por meninas oriundas de famílias imigrantes instaladas na região, tornando-se um núcleo de preservação da feminilidade e da italianidade em seus primeiros anos de desenvolvimento. De acordo com o livro de matrículas da instituição, até o 1921, cerca de 50% das alunas matriculadas era filha de pais italianos que trabalhavam no comércio, na indústria ou em pequenos negócios próprios (como padarias e restaurantes), enquanto outros 30% eram filhas de imigrantes de outras nacionalidades, destacando-se os portugueses e espanhóis. Assim, o colégio passou a atender um outro público na capital do estado – o da classe média imigrante. Da mesma forma, os conteúdos ministrados também traziam algumas diferenças.

REFERÊNCIAS

A Estrela Paulista, jornal da cidade de Guaratinguetá. 4 de setembro de 1884. Arquivo do Colégio do Carmo. Caixa I – Construção do Colégio.

Carta de D. Luís Lasagna ao padre Carlos Peretto, de 24 de setembro de 1890. *In: Epistolário do Monsenhor Luiz Lasagna, bispo de Tripoli, referente aos anos de 1882 e 1892.* Vol 2. Roma: Instituto Histórico Salesiano de Roma, 1997.

CRONISTÓRIA. **Cronistória das Filhas de Maria Auxiliadora.** v. 2, São Paulo: Inspeção Santa Catarina de Sena, 1981.

FILIPPO, Pe. João. **Programa do Collegio de Nossa Senhora do Carmo, para meninas, dirigido pelas Irmãs Filhas de Maria Auxiliadora – Guaratinguetá – Estado de São Paulo.** Guaratinguetá, 1891.

SILVA, Maria Aparecida Félix do Amaral e. **Educação de mulheres no Vale do Paraíba – Colégio do Carmo, 1892-1910.** Guaratinguetá: Digital Print Gráfica e Editora, 2001.

GT 3 – Religião vivida e diversidade religiosa

POVOS DE MATRIZ AFRICANA: GUARDIÕES DOS TERRITÓRIOS TRADICIONAIS

*Beatriz Borges Bastos **

RESUMO

Os Povos de Matrizes Africana são reconhecidos por terem conquistados seus direitos de ser e fazer a manutenção dos seus costumes e modos de vida, respeitando as especificidades, diversidades e resguardando os territórios tradicionais. Os Povos de Matriz Africana buscam resguardar os territórios tradicionais. A proposta desse artigo busca a partir da etnografia e da cartografia

conhecimento sobre a frequência e a permanência dos grupos que se mantiveram ativos nesta atividade, que se mantem em algumas casas salesianas até a atualidade.

* Doutorado em andamento em Antropologia pela Ufmg. E-mail: biabastosb@gmail.com.

social apresentar o modo de vida dos Povos de Matriz Africana e a cartografia dos territórios protegidos e resguardados por eles e elas, tal como também demonstrar como as tradições desses povos estão vivas, se atualizam, se reinventam sem perder sua ligação com o passado e o elo com suas origens. Esse movimento se dá no Brasil nos terreiros de candomblés. Os terreiros têm o sustento da sua tradição nos cultos as deidades, sejam os Nkisis, Orixás e/ou Voduns, que são identificadas como a natureza e/ou os guardiões dela. A premissa básica dos povos de matriz africana é o cuidado com o território, na perspectiva que o solo é a conexão entre as comunidades tradicionais, as multiespécies e as terras tradicionalmente ocupadas, fazendo parte a distribuição demográfica tradicional, a condição histórica, social, cultural e econômica.

Palavras-chave: Povos de matriz africana. Território. Cuidado.

1. INTRODUÇÃO

Os povos de Matrizes Africana são um segmento específico dentro dos Povos e Comunidades Tradicionais, reconhecidos por terem conquistados seus direitos de ser e fazer a manutenção dos seus costumes e modos de vida, respeitando as suas especificidades e diversidades, e dessa forma buscam respeitar e resguardar os territórios tradicionais a quais fazem parte.

2. A DIVERSIDADE DOS POVOS DE MATRIZ AFRICANA

A diversidade dos povos de matriz africana é presente dentro do próprio segmento é determinante para fazer a leitura da multiplicidade dos Povos, podendo a ele ser reconhecido os terreiros de Candomblé, Umbanda, Omolocô, Reinados, Benzedeadas e Rezadeiras, visualizando essa multiplicidade e no intuito de melhor aprofundar, o texto irá tratar dos Terreiros de Candomblé da Nação Ketu e Angola.

Os Candomblés de Nação Ketu e Angola são originários do continente africano rearticulados no solo brasileiro, e a partir das suas dimensões culturais, sociais, ancestrais e religiosas resguardam, usam e ocupam o território, a natureza e o meio ambiente, como parte totalizadora do seu sagrado, da sua tradição, articulando as suas compreensões de territórios tradicionais.

A formação e articulação dos Povos de Matriz Africana em contexto diaspórico se dá pela luta da população negra no processo de colonização e pós colonização, demarcando como as formas de resistência do período foram importantes para a retomada de seus territórios em diversas localidades. Mas a formação dos povos de Matriz Africana não nasce em contexto diaspórico, se faz necessário retomar ao continente africano e visualizar os princípios das nações, etnias, povos e línguas, pois como demarcado no próprio nome, o princípio fundador desse povo é constituído em África.

3. A DIÁSPORA NEGRA NO BRASIL

A diáspora negra no Brasil foi numericamente a mais importante de todas as diásporas africanas nas Américas, pois de todos os países do continente americano, foi o país que recebeu, numericamente, o contingente mais importante dos escravizados africanos entre os séculos XVI e XIX.

Os povos Bantu e Iorubá foram trazidos em maior quantidade para as mais diversas localidades do Brasil. Desses grupos descendem as principais tradições dos terreiros de candomblé, consolidados como nações Angola e Ketu.

Os/as negros/as escravizados/as vindos da África Central e Austral, Zona do Sudão Ocidental e Área Ocidental, tinham o costume de cultural uma entidade num determinado lugar. Ao serem trazidos forçadamente para o território brasileiro, com as necessidades de adaptações para manter a tradição, passaram a cultural mais de uma deidade no mesmo lugar, remete-se essa prática ao culto Orixás, do Candomblé de Nação Ketu.

Já o povo Bantu, que referência o Candomblé de Nação Angola, é o nome dado a um conjunto de povos da região da África do Sul-equatorial, atribuídos assim por conta do tronco linguístico ao qual pertencem e que inclui tantas outras línguas. No Brasil, foram um dos grupos mais numerosos e primeiros a serem trazidos em situação de escravidão, provindos da região hoje conhecida como Angola, Congo e Moçambique. A eles, o culto aos *Nkisis* é o que faz parte da sua tradição.

Os povos africanos que chegaram forçadamente no Brasil, se constituem como uma diversidade integradora que dá continuidade às suas tradições e origens. E que apesar dos desafios postos pelo contexto da colonização, os padrões culturais, linguísticos, sociais, ritualísticos, estéticos, alimentares e performáticos, desses povos resistem com características próprias

A Tradição para os povos de Matriz Africana é entendida “não como uma fixação no passado ou a elementos anacrônicos, mas sim como lugar que se ritualiza a origem e o destino, ou seja, tradição como ritualização da origem de todos’, ressaltando que ‘nem todos ritualizam’ origens e destino” (Ministério da Justiça, Cartilha Povos e Comunidades Tradicionais, 2016, p. 9). Visualizar a formação dos candomblés é apreciar a prática e existência num conjunto de fatores em que lhe concerne a tradicionalidade de um povo. E trataremos aqui em especial sobre o aspecto do território.

4. O TERRITÓRIO TRADICIONAL

O território tradicional são as conexões entre as comunidades tradicionais e as terras tradicionalmente ocupadas, fazendo parte deste conjunto os recursos naturais nelas encontrados, a distribuição demográfica tradicional, a condição histórica e econômica, neste conceito entende-se:

[...] implica dimensões simbólicas. No território estão impressos os acontecimentos ou fatos históricos que mantêm viva a memória do grupo; nele estão enterrados os ancestrais e encontram-se os sítios sagrados; ele determina o modo de vida e a visão de homem e de mundo; o território é também apreendido e vivenciado a partir dos sistemas de conhecimento locais, ou seja, não há povo ou comunidade tradicional que não conheça profundamente seu território (Costa, 2013, p. 10 e 11).

Importa apontar que os Povos de Matriz Africana guardam uma relação vital com a natureza, de respeito, hierarquia e divindade, uma vez que através dela, por ela e para ela a vida se forma, existe no tempo e se transforma e, por isso, deve-se utilizar os recursos naturais renováveis de maneira consciente e aplicar práticas no dia a dia que não gere impactos negativos ao meio ambiente.

A relação, e a cosmovisão de espaço, terra e território para esse povo se dá numa percepção de território expandido, esvaindo a lógica reducionista do território ocupado apenas a parte que contém construções, mas como um todo de um território e tudo que se faz necessário para a existência da tradição:

Isto quer dizer que a noção de territorialidade desses povos precisa ser analisada não de maneira restrita, compreendendo apenas o espaço físico da Unidade territorial tradicional; mas, sim, a partir destes vínculos com o divino, o ancestral e outras agências, os quais expandem os seus territórios a todos os locais de culto ao sagrado ou evocativos de suas simbologias. Apesar de representar, pragmaticamente, uma afirmação de posse por parte desses povos e comunidades tradicionais em relação a tais localidades externas aos terreiros, verifica-se que o nosso ordenamento jurídico ainda não foi capaz de apreciá-lo como tal, pois “O poder se exprime pelo sagrado e a sacralização também define o território. Nos terreiros, a demarcação territorial se dá através do rito de consagração. Segue a lógica religiosa da África, na medida em que ele é consagrado a determinada entidade. Por conseguinte, para dar conta desta apropriação do espaço a partir da identidade social forjada pelos povos de tradição religiosa ancestral de matriz africana (Rêgo, 2006, p. 45).

Os terreiros têm o sustento da sua tradição nos cultos as deidades, são cultuadas diversas entidades nas diferentes nações de candomblé. No Candomblé de Nação Ketu as entidades são os *Orixás*, Candomblé de Nação Angola os *Nkisis*, e o Candomblé de Nação Jeje, os *Voduns*, mas vale afirmar que no decorrer da pesquisa irá ser tratado principalmente sobre os Candomblé de nação Ketu e Angola.

Abordar *Nkisis* e *Orixás* é falar de diferentes matrizes que fundamentam e são parte do território tradicional, que são radicados e perpassam por múltiplas tradições providas do continente africano, são eles a natureza e os guardiões dela, são as entidades cuidadoras e/ou são o próprio meio ambiente. Ao se referir a um *N'kise*, seja *Ndandalunda*, *Matamba*, *Zazi*, dentre tantos outros, está se tratando ao próprio rio, ao raio, ao fogo, a enfim a natureza. Já o *Orixá* é o zelador da natureza, *Oxossi* é o zelador da mata, *Ogun* das pedras, *Iemanjá* do mar, havendo outros cuidadores da fauna, flora, rochas e minérios.

Assim, se a floresta, o rio, a montanha, homens e animais integram a terra em sua totalidade, tanto como frutos quanto partes inseparáveis, os valores ancestrais unem o que seria o biológico, o visível e palpável da experiência, ao transcendente, ao invisível, mas que se manifesta na forma de energia (*àse*, *ngunzu*, força) na experiência do sagrado que, por sua vez, não se dissocia do real concreto (Oliveira, 2011, p. 6).

O encontro dos elementos da natureza para a realização dos rituais e cuidado da tradição não se limita a um espaço geográfico único, para os povos de terreiro alcançar e cultivar todos os *Nkisis* e *Orixás* que fazem parte da sua tradição é preciso uma mobilidade maior ao que está apenas configurado as edificações das suas Unidades Territoriais Tradicionais, mas também o deslocamento ao entendido pelos seus territórios descontínuos, que fazem parte dos seus espaços sagrados.

Os territórios compreendidos pelos Povos de Matriz africana e as Unidades Territórios Tradicionais são extensos, e sacralizados para além do ambiente doméstico da roça, dos terreiros, o território para esse povo é o esforço coletivo para ocupar, usar e se identificar com uma parcela significativa do ambiente biofísico e, depois dessas práticas, convertê-lo em território.

Apesar das barreiras impostas pelo contexto colonial, de genocídio e epistemicídio da população e cultura negras, imposição de padrões culturais, linguísticos, sociais, ritualísticos, estéticos, alimentares e performáticos brancos e hegemônicos, esses povos resistem com características próprias. Além de resistirem, buscam subterfúgios através de suas práticas para curar o mundo, curar de uma ferida que é colonial e trouxe marcas e marcos históricos, ranços da colonialidade e de lógicas capitalistas que seguem oprimindo uma parcela (maior) da população.

5. CONCLUSÃO

A sociedade em geral é embebida por lógicas capitalistas que utilizam da terra apenas e unicamente como meio de produção e reprodução, apenas no interesse ao capital, manutenção de lógicas destrutivas e sustentos a grandes empreendimentos, visando o poder e ao lucro, sem a devida importância com o meio ambiente e tudo que ele é composto e compõe, e nesse sentido à vida.

A apropriação da terra sob a estruturação da esfera econômica e da ordem normativa incorre num epistemicídio de uma parte da população, e no genocídio de uma cultura afro-brasileira formadora da sociedade brasileira.

Todo e qualquer impacto ocasionado sobre os territórios sofre consequências nos Povos e Comunidades Tradicionais, e aqui especificamente aos Povos de Matriz Africana, dessa forma se desrespeita diversas leis no âmbito municipal, estadual, nacional e até mesmo internacional que resguardam os direitos desse grupo.

É necessário avançar no entendimento dos territórios descontínuos como a alocação de terreiro de candomblé, para além da assimilação que o território de pertença é apenas o lugar que a sua edificação está alocada e sim no entendimento que tudo utilizado, ocupado e defendido é parte de um todo.

REFERÊNCIAS

COSTA FILHO, Aderval; MENDES, Ana Beatriz V. **Direitos dos povos e comunidades tradicionais**. Belo Horizonte-MG: Superintendência de Comunicação Integrada - MPMG, 2013.

CARVALHO, Patrícia Marinho de. A travessia atlântica de árvores sagradas: etnoarqueologia e estudos de paisagem no Quilombo do boqueirão - Vila Bela – MT. **Teoria & Sociedade**, n. 23.1., p. 237-265, 2016.

OLIVEIRA, P. C. P. Território das Matrizes Africanas no Brasil. In: **Seminário Povos Tradicionais de Matriz Africana**. Brasília, DF. Dezembro de 2011.

RÊGO, Jussara. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia. **GeoTextos**, v. 2, n. 2, p. 31-85, 2006.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. 6. ed. Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 2002.

A PRÁTICA DA RELIGIÃO NA QUILOMBO DO AUSENTE: A PAZ DE DEUS E NOSSA SENHORA APARECIDA

*Mateus de Fátima Brandão **

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar a prática religiosa na comunidade Quilombola do Ausente em seu contexto concreto e prático, mas fora dos dogmas da instituição. Será uma abordagem objetiva, investigando as principais características do hibridismo religioso, um elemento presente naquela comunidade de remanescentes de escravizados. Pois ali há o culto aos santos em uma dinâmica porosa, bem particular e popular, fora do controle ou da regulamentação institucional. Veremos, também, as reminiscências da religião de matriz africana que se misturam na tradicional Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e a presença do protestantismo. Elementos que se fundem às benzedeadas e às mandingas, isso é, às superstições.

Palavras-chave: Quilombolas. Religião. Ausente. Sincretismo.

1. INTRODUÇÃO

Os Quilombos são formados por descendentes de africanos que foram escravizados, encarcerados, comercializados, traficados e explorados em um duradouro processo colonialista de 316 anos, desde a chegada dos primeiros prisioneiros, vindos à força para o Brasil, sob a tutela da coroa portuguesa que aqui já escravizava os habitantes da terra, os indígenas. Os negros escravizados que aqui chegaram, enfrentaram todo tipo de hostilidade e um universo cultural desfavorável, e, por isso, houve resistência e insurreição contra aquele sistema opressor. Muitos deles, movidos por um desejo de liberdade e resistência, fugiram, em busca de refúgio, nas matas. Locais que vieram a ser chamados de Quilombos.

Os Quilombos representam um ambiente de resistências, lutas, perseverança e sobrevivência física, emocional, cultural e religiosa. Uma vez que os negros, nas condições a que eram submetidos, corriam risco de perder a língua, os costumes e a identidade, pois eram misturados a outros povos, sem nenhum respeito com sua cultura de origem. Além de ter que enfrentar as longas jornadas de trabalhos nos canaviais, engenhos e nas casas de seus senhores.

Veremos, nesse texto, as nuances da religião vivida na comunidade Ausente. Formada por descendentes de escravizados que trouxeram consigo expressões religiosas de sua terra natal. Mas que, devido a um contexto de violência cultural, foram expostos, vilipendiados e subjugados, sendo obrigados a aderirem, durante décadas, a uma experiência religiosa que não fazia parte de

* Mestrado em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Doutorado em andamento em Educação, Arte e Histórica da Cultura pelo Programa de Pós-Graduação e Educação, Arte e História da Cultura, com bolsa Filantropia Mackenzie. E-mail: brandaomateus@hotmail.com.

sua cultura, no entanto, esse hibridismo religioso tornou-se um movimento interno de sobrevivência, pois foi absorvido e transformado, levando a comunidade a conviver harmoniosamente e pacificamente, uma vez que o maior objetivo daquele grupo era e é a resistência.

2. O QUILOMBO DO AUSENTE

O Quilombo do Ausente integra uma história trágica que marcou profundamente o Brasil. Localizado na região do Vale do Jequitinhonha, na encosta da Serra do Espinhaço, a, aproximadamente, três quilômetros de Milho Verde, interior de Minas Gerais, o Quilombo abriga cerca de 73 famílias, totalizando quase 300 pessoas. A principal fonte de sustento dessa comunidade é a agricultura familiar, complementada pela exploração do garimpo.

A comunidade recebeu esse nome em referência a um afluente do rio Jequitinhonha, que atravessa suas terras, denominado pelos mais antigos como *Ausente* ou *Massangano*. No local, ainda se preservam memórias do passado, como o uso de palavras e expressões oriundas do banto, idioma originário da região centro-sul do continente africano, tais como:

angoró (cavalo); *omana* (falta de roupa); *n'gaiazambi* (Deus); *mavu* (cemitério); *pipoque* (feijão); *massambi* (arroz); *calunga* (água); *apungo* (fubá); *anjo* (casa); *otita* (noite); *oteta* (dia); *caimina* (moça nova); *macuco* (mulher velha); *n'jará* (fome) (Cedefes, s/p).

Além disso, pode-se destacar que “muitos ainda se lembram dos antigos cantos vissungos⁷, entoados para velar os mortos, nos trabalhos, na roça e nas atividades de mineração” (Cedefes, s/p). Da mesma forma, permanecem vivos os rituais fúnebres característicos da comunidade, como velar o falecido no quarto e realizar o ritual conhecido como *dar uma surra no morto*, entre outros.

É possível observar vestígios, ainda que rudimentares, de um passado remoto, continuam presentes na memória coletiva e nas práticas cotidianas dos habitantes do Quilombo do Ausente. Entre essas práticas, destacam-se o plantio e cultivo de cana-de-açúcar, milho, mandioca, batata-doce, banana, laranja e hortaliças, que são comuns em praticamente todas as residências. Esses cultivos refletem uma tradição que remonta ao início da formação dos quilombos (Quijano, 2009).

3. RELIGIÃO PRESENTE NO AUSENTE

A religiosidade praticada no Quilombo do Ausente é plural e diversificada, contendo vestígios do Candomblé, religião trazida da África pelos mais antigos. Há forte presença do catolicismo, onde no dia 19 de setembro comemoram a Festa de N.S. do Rosário rainha dos homens pretos, estando presente o “Sincretismo

⁷ “Os vissungos são ‘cantigas em língua africana ouvidas outrora nos serviços de mineração’ e ainda hoje presentes em diversas situações da vida cotidiana dos habitantes de alguns povoados de Minas Gerais. Seja no trabalho nas minas ou no trabalho dos terreiros, nas brincadeiras ou no cortejo dos enterros, os negros escravizados preservavam sua cultura à revelia dos senhores, através da música. Apesar da importância que esses cantos apresentam para o conhecimento da cultura brasileira como um todo e da cultura africana que herdamos, ainda são relativamente poucos os estudos sobre eles” (Freitas; Queiroz, 2015, p. 7).

afrocatólico” (Tavares; Cardoso, 2024, p. 5). E o protestantismo, que chegou à região entre as décadas de 1980 e 1990, tendo o protagonismo da Congregação Cristã no Brasil, com um templo no quintal do seu Jaci de Fátima Brandão, filho da Dona Arlita Ilária Brandão, a moradora mais antiga do Ausente, com cem anos de idade. Além dessas expressões de fé, ainda há também o uso de ervas para a prática dos benzimentos e curas através das curandeiras.

Isso faz dessa comunidade um reflexo dos fenômenos vividos desde a colonização brasileira. Um comportamento bem parecido com aquele que é visto na observação de Pierson (1971, p. 56), quando ele descreve a escravidão na Bahia; Pierson diz que “Ali também se poderia observar a gradativa fusão da crença e ritual católicos com a mitologia e as práticas religiosas africanas”. Adam sintetiza, com muita clareza, essa realidade histórica, através de uma descrição desde os anos 1500, afirmando que:

Quando em 1500 os portugueses invadiram o território onde hoje é o Brasil rezaram uma missa, evento emblemático para a religião e seu desenvolvimento posterior. Apesar dessa inscrição litúrgica católica, não apenas a forma oficial da fé cristã católica prevaleceu no contexto, mas também, desde o início, formas de sincretismo religioso com as religiões indígenas e, mais tarde, com as religiões de matriz africana irão marcar profundamente o contexto religioso do Brasil: miscigenação cultural e religiosa *sui generis* e efervescente. O aporte religioso dos protestantismos nesse cenário de mistura religiosa dá-se muito mais tarde (início do séc. XIX), e com os pentecostalismos (início do séc. XX). Esses movimentos irão fazer parte desse hibridismo e miscigenação religiosos, mesmo quando os contrapondo (Adam, 2019, p. 320).

Como vimos, os Quilombos são um ambiente de resistência e, conseqüentemente, houve, como característica desse contexto social de lutas, militância e esforço por sobrevivência, a fusão de expressões religiosas. Isso produziu uma simbiose cultural que envolve a esfera do sagrado “em toda sua complexidade, e não apenas no que ele comporta de irracional” (Eliade, 1992, p. 14); do profano, em termos de que “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano” (Eliade, 1992, p. 14), não podendo ser contido e, conseqüentemente, avançando para o espaço público, para as práticas do dia a dia.

Vê-se uma expressão bem delineada do que é prática não institucionalizada da religião, algo que só deve ocorrer dentro dos seus templos. Pois naquele contexto, as demandas sociais por sobrevivência se impõem e determinam o fluxo das ações quebrando as barreiras que, até então, eram impostas pelas crenças. Portanto, no Ausente, não predominou a tradição de matriz africana, o catolicismo e nem mesmo o protestantismo, mas há uma necessidade de adaptação e convivência mútua desses três seguimentos religiosos, incluindo as práticas supersticiosas.

Naquele contexto, a tradição católica, o protestantismo e a religião de matriz afro se misturam, amalgamando-se à luta de classes, em uma dialética de sobrevivência. Ou seja, entende-se que “Toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo” (Berger, 1985, p. 15) e que “A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento” (Berger, 1985, p. 15). Neste aspecto, percebe-se, claramente, que a manifestação da religião se dá no âmbito do cotidiano e de suas múltiplas necessidades, visto que “o homem religioso só

consegue viver numa atmosfera impregnada do sagrado, é preciso que tenhamos em conta uma quantidade de técnicas destinadas a consagrar-lhe o espaço” (Eliade, 1992, p. 27).

O caminho a ser seguido, quando analisamos a cultura é o da análise dialética. Pois “o processo dialético fundamental da sociedade consiste em três momentos, ou passos: exteriorização, a objetivação e interiorização” (Berger, 1985, p. 16), e a cultura, por sua vez “consiste na totalidade dos produtos do homem” (Berger, 1985, p. 19), esta totalidade perpassa todo o sujeito. Já que:

o desejo do homem religioso de viver no sagrado, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente e não numa ilusão (Eliade, 1992, p. 27).

Portanto, é neste território de opressão, lutas por sobrevivência e por significação que se manifesta a devoção, a “exteriorização do homem” (Berger, 1985, p. 21). Pode-se dizer que essa exteriorização religiosa é “uma realidade sagrada e que dá significado ao seu cotidiano” (Rodrigues; Heinen, 2020, p. 509). Além disso:

homens, coletivamente, exteriorizam-se na atividade em comum e assim produzem um mundo humano. Esse mundo, inclusive a parte dele a que chamamos estrutura social, ganha para eles o *status* social de realidade objetiva (Berger, 1985, p. 93).

O que nos faz estar diante das sete dimensões da prática religiosa vivida: espiritualidade, materialidade, corporeidade, estética, emoções, moralidade e narrativa – conforme propostas por Ammerman (2021).

4. CONCLUSÃO

O Quilombo do Ausente tem anos de luta por um protagonismo que foi vilipendiado por seus exploradores. No entanto, permanece como um símbolo de resistência e afirmação, através da “reinvenção e mistura de traços culturais e religiosos” (Rodrigues; Heinen, 2020, p. 533). Essa é mais uma demonstração da capacidade de adaptação para a sobrevivência. Com o passar do tempo, há a necessidade de uma adaptação às novas realidades, frente aos desafios que se apresentam. Mas essa adaptação não representa morte, pois aquele grupo permanece vivo, com memória e uma consciência de luta e por sua história como povo.

Em meio a diferentes manifestações religiosas, percebemos uma união de esforços para que essa comunidade resista e sobreviva. Prova disso é a Associação criada ali para manter viva as tradições, garantir os direitos e unir a comunidade em torno de um único propósito; fazer valer o seu direito e a sua sobrevivência. Se por um lado, as manifestações religiosas incomuns às práticas históricas dos africanos ganharam espaço, através de uma inserção, muitas vezes, violenta. Por outro lado, a necessidade permanência e sobrevivência falou mais alto e essas religiões acabaram sendo absorvidas e vividas de forma a não permitir que a identidade daquela comunidade fosse extinta.

REFERÊNCIAS

ADAM, Júlio César, Religião vivida e teologia prática: possibilidades de relacionamento no contexto brasileiro. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 51, n. 2, p. 311-328, maio/ago. 2019. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/4133/4300>. Acesso em: 18 nov. 2024.

AMMERMAN, Nancy. The Challenges of Pluralism: locating religion in a World of Diversity. **Social Compass**, v. 57, n. 2, p. 154-166, 2010.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**. Tradução de José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 2009.

CEDEFES (**Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva**). Disponível em: <https://www.cedefes.org.br/ausente/>. Acesso em: 16 abr. 2024.

ELIADE, Mircea, 1907 1986. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FREITAS, Neide; QUEIROZ, Sônia. **Vissungos cantos afrodescendentes em Minas Gerais**. Belo Horizonte: FALE/UFGM, 2015. Disponível em: http://www.letras.ufmg.br/padrao_cms/documentos/eventos/vivavoz/Vissungos.pdf. Acesso em: 21 nov. 2024.

GLIESSMAN, S. R. **Agroecologia**: processos ecológicos em agricultura sustentável. Porto Alegre: Editora da Universidade 2001.

HALL, Stuart. **Da diáspora – identidades e mediações**. Belo Horizonte: Editora UFGM, 2002.

PIERSON, Donald. **Branços e pretos na Bahia**. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: MENESSES, M. P.; SANTOS, B. de S. (orgs). **Epistemologias do sul**. Lisboa: Almedina, 2009. p. 73-117. Disponível em: <https://ayalaboratorio.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/09/quijano-anibal-colonialidade-do-poder-e-classificac3a7c3a3o-social.pdf>. Acesso em: 04 set. 2024.

RODRIGUES, Donizete; HEINEN, Ingrid. Católicos, evangélicos e umbandistas: Diversidade religiosa numa comunidade quilombola da Amazônia paraense. **Religare**, v. 17, n. 2, p. 505-536, dez. 2020.

TAVARES, Fátima; CAROSO, Carlos. Tradição e conversão religiosa em Quilombos: Cotejando produção bibliográfica e notas de pesquisa. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 44, n. 1: e440109, 2024. Disponível em: <file:///C:/Users/Cliente/Downloads/ANTROPOLOGIA%20-%20ETNOGRAFIA%20%20INTERDISCIPLINARIDADE/Tradi%C3%A7%C3%A3o%20e%20convers%C3%A3o%20religiosa.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2024.

VISÃO DO ISLAMISMO SOBRE O TRATAMENTO DA ADICÇÃO

*Priscilla Tatiane Oliveira Vale de Souza**

RESUMO

A presente comunicação trata-se de um estudo acerca da visão do islamismo sobre o tratamento e acolhimento de adictos. O Islamismo é uma religião que preza pela abstinência completa de seus seguidores. Contudo, a adicção é considerada uma doença pela OMS. Foram levantados os pontos principais desta tradição sobre a visão dos seus seguidores sobre o tratamento da dependência química. O objetivo foi observar a visão do islamismo sobre a adicção e quais são as formas de acolhimento e tratamento das pessoas que sofrem com a dependência química. Foram feitos levantamentos bibliográficos sobre os temas e constatado que a doença da adicção ou dependência química é uma doença grave e complexa que afeta pessoas de todas as religiões, portanto desafia líderes religiosos, mestres e profissionais da saúde. Os adictos também possuem religião vivida e necessitam de acolhimento e tratamento multiprofissional, no Brasil, América Latina e no mundo, para acolher a pessoa em sua integralidade biopsicossocioespiritual. Constatou-se que esta tradição exige abstinência total de seus adeptos e necessita de formas para acolhimento e tratamento dos muçulmanos dependentes⁸ químicos.

Palavras-chave: Adicção. Dependência química. Islamismo. Saúde.

1 INTRODUÇÃO

O Islamismo é uma religião que apresenta grande crescimento com base em diversas pesquisas e publicações. Estima-se que em 2070 superará o número de cristãos no mundo. Seu surgimento na Península Arábica no século VII e deu-se por meio das pregações realizadas por Muhammad, seu profeta. A forma de ver e existir do mundo islâmico não separa religião de política e cultura. É uma religião que preza pela abstinência total de seus seguidores, sendo proibido o uso de álcool ou qualquer substância que altere o estado natural das pessoas. A legislação sobre as pessoas que forem pegas infringindo as leis sobre a abstinência são diversas, não incluem mais a pena de morte, mas ainda assim são severas.

Segundo a OMS a adicção é uma doença complexa que afeta pessoas de todas as idades, classes sociais e religiões. Seu tratamento requer um acolhimento e tratamento por equipe multiprofissional, capacitados para um acolhimento integral em um âmbito biopsicossocioespiritual.

Este artigo elucidará um pouco sobre o islamismo, sobre a adicção e como o muçulmano em sua religião vivida que não se separa da vida política e cultural lida com a adicção.

2. ISLAMISMO

* Mestrado em Gestão Social, Educação e Desenvolvimento Local pelo Centro Universitário UNA, bolsista UNA. Doutorado em andamento em Ciências da Religião pela PUC Minas, com bolsa Capes. Graduação em Psicologia pela PUC Minas, com bolsa da PUC Minas. E-mail: priscillatsouza20@gmail.com.

De acordo com Coggiola (2007, p. 5) o Islã (árabe, al-islām) é uma religião monoteísta baseada no Alcorão, livro sagrado *enviado por Deus* (Allāh) através do profeta Maomé. Os seguidores do Islã, muçulmanos (árabe), acreditam que Maomé foi o último de uma série de profetas enviados por Deus, que inclui Abraão, Noé, Moisés e Jesus. A maioria considera o registro histórico das ações e ensinamentos do profeta, relatadas na Sunna e no Hadiz, como meios indispensáveis para interpretar o Alcorão.

É considerado que haja, no total, 1,4 bilhões de muçulmanos, que fazem na atualidade do Islã a segunda religião do mundo, em relação ao número de *crentes*. A maioria dos muçulmanos não é árabe (só 20% dos muçulmanos são nativos de países árabes). A maior população muçulmana do mundo encontra-se na Indonésia.

Segundo Silv, “Islã é o aportuguesamento da palavra em árabe islam. Essa palavra, nesse idioma, significa submissão e é derivada de salam, que significa paz” (Silva, 2024, p. 1). O sentido de paz como uma condição de paz entre corpo e espírito. O fiel adepto ao islamismo é conhecido como muçulmano ou muçulmana, e esses termos também têm origem no idioma árabe. Essas palavras são oriundas de muslim, que significa submisso, portanto, dentro da fé islâmica, muçulmano é aquele que é submisso a Deus, chamado de Allah.

Segundo Coggiola, (2007, p. 14) os sunitas (que compõem cerca de 90% dos muçulmanos) adotam esse nome pelo fato de admitirem tanto no Alcorão como na sunna a determinação do comportamento muçulmano correto. A *sunna* é o comportamento, ou exemplo, de Maomé e da comunidade muçulmana primitiva. A compilação das sunnas (tradições) árabes, no Alcorão, por Maomé, serviu para dar aos povos árabes um caráter unitário e, dessa forma, pôr um fim às dissensões internas.

Para os sunitas, o sucessor deveria surgir da comunidade dos crentes, ao contrário dos xiitas, que buscaram seguir a linha de sucessão na família do Profeta. Contra a opinião de Alí, genro de Maomé, o califado recaiu no clã Umayya, que representava à aristocracia tribal de Meca. Depois de tolerar durante alguns anos esta situação, Alí e os seus seguidores se rebelaram e assassinaram o terceiro califa no ano 656, o que deu lugar à primeira guerra civil islâmica.

Coggiola (2007, p. 15) relata que os xiitas (que formam cerca de 10% de todos os muçulmanos, residindo principalmente no Iraque e no Irã), estão “a favor de Alí”, o genro e primo de Maomé e um dos primeiros califas ou sucessores, como líder da comunidade muçulmana. Os xiitas acreditam que o líder do islamismo deveria estar entre os descendentes de Alí, que estaria “escondido” em outro domínio da existência.

O xiísmo surgiu cedo na história do Islã, produto da disputa pela sucessão do califado depois da morte do profeta Maomé, no ano 632. O que estava em jogo era em que clã recairia a liderança do poderoso império islâmico que já dominava a chamada *medialuna fértil*, e que se alongaria para o norte de África e a península ibérica.

Um terceiro grupo que deveria ser mencionado é o dos sufís, que procuram uma experiência mística com Deus, antes de simplesmente um conhecimento intelectual dele.

De acordo com Souza (2005), a palavra Sufismo, portanto, surge no fim do século XVIII como uma forma de apropriação de alguns aspectos que os europeus achavam atraentes na cultura *oriental*. Porém, seu conhecimento ainda era insuficiente. Não se percebia nitidamente sua relação com o Islã, além de se associá-lo, muitas vezes, ao Hinduísmo e Cristianismo.

O Sufismo é a “dimensão mística do Islã” (Schimmel, 1975, p. 3; James, 1982, p. 402; Stoddart, 1985, p. 19; Lewinsohn *apud* Souza, 2005, p. 5). Isto quer dizer que ele se centra no aspecto esotérico, interior (“b ~tin”) da religião muçulmana, distinguindo-se de outros grupos que se centram, mesmo sem perder sua dimensão de interioridade, no aspecto exotérico, exterior (“z~hir”). É como a contemplação da realidade espiritual que se distingue da observância estrita da lei religiosa recebida por meio dos rituais, textos sagrados e autoridades religiosas (Buckhardt, 1987, p. 13 *apud* Souza, 2005, p. 6). Como tradição mística do Islã, não é uma espiritualidade distinta e aparte dele, pois procura assumir os seus preceitos, suas leis e pilares, seu livro sagrado, enfatizando, no entanto, a perspectiva de interioridade que isto tudo propicia (Garaudy, 1988).

Segundo o censo realizado pelo IBGE, em 2010, existem atualmente cerca de 35 mil muçulmanos no país, um número bastante pequeno em relação à população brasileira, que supera 200 milhões de habitantes. Uma das cidades brasileiras com maior presença de muçulmanos é São Paulo.

O islamismo é uma religião que possui cinco pilares que todo muçulmano deve seguir no exercício de sua fé. Estes são os pilares:

1. Recitar o credo “não existe nenhum deus além de Allah, e Muhammad é seu profeta”.
2. Orar cinco vezes ao dia na direção de Meca.
3. Observar o jejum durante o mês sagrado chamado Ramadã.
4. Realizar o zakat, a doação de 2,5% de seus lucros para os mais pobres.
5. Visitar Meca uma vez na vida, desde que se tenha condições para isso.

Nota-se em Makarem Shirazi (2007, p. 41) que o consumo de substâncias e suas consequências na religião vivida é comparado a usura apresentando as seguintes palavras do Alcorão: “Ó vós que credes, não consumais injustamente as riquezas uns dos outros, mas somente [em negócios lícitos] por consentimento mútuo. E não vos mateis [ou uns aos outros]. Por certo, Allah é para convosco sempre Misericordioso”.

De acordo com o verso, qualquer agressão, fraude, engano, transações de usura, transações cujos limites são totalmente obscuros, e a compra e venda de bens que não têm a vantagem racional, a compra e venda de bens e instrumentos de corrupção e pecado, todas as questões mencionadas estão sob esta regra geral, e se, em várias narrativas, a palavra “Vazio” foi interpretada como jogo, usura e coisas semelhantes, de fato, é um exemplo claro da palavra e não é exclusiva deles (Makarem Shirazi, 2007, p. 41).

A adicção ou dependência química é uma doença e os muçulmanos também enfrentam esse desafio.

3. DEPENDÊNCIA QUÍMICA

A dependência química é uma doença que atinge todas as faixas etárias, gênero e condição social. O dependente químico é reconhecido pelo grupo de Narcóticos Anônimos como adicto, que significa *escravo*. A adicção propicia que os dependentes cometam diversas insanidades contra si e contra terceiros. As

consequências do uso abusivo e compulsivo de álcool e outras drogas provoca destruição na saúde física, mental, social e espiritual.

De acordo com o CEBRID (Centro Brasileiro de Informações sobre Drogas Psicotrópicas) dependência é o impulso que leva a pessoa a usar uma droga de forma contínua (sempre) ou periódica (frequentemente) para obter prazer ou para aliviar tensões, ansiedades, medos, sensações físicas desagradáveis, etc.

Dependente é a pessoa que não mais consegue controlar o consumo de drogas, agindo de forma impulsiva e repetitiva ou compulsiva.

Na CID.10 (Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde) a Dependência é definida como:

Um conjunto de fenômenos comportamentais, cognitivos e fisiológicos que se desenvolvem após repetido consumo de uma substância psicoativa, tipicamente associado ao desejo poderoso de tomar a droga, à dificuldade de controlar o consumo, à utilização persistente apesar das suas consequências nefastas, a uma maior prioridade dada ao uso da droga em detrimento de outras atividades e obrigações, a um aumento da tolerância pela droga e por vezes, a um estado de abstinência física. A síndrome de dependência pode dizer respeito a uma substância psicoativa específica (por exemplo, o fumo, o álcool ou o diazepam), a uma categoria de substâncias psicoativas (por exemplo, substâncias opiáceas) ou a um conjunto mais vasto de substâncias farmacologicamente diferentes (CID.10, s/p).

4. CONCLUSÃO

A doença da adicção ou dependência química é uma doença grave e complexa que afeta pessoas de todas as religiões, portanto desafia líderes religiosos, mestres e profissionais da saúde. Os adictos necessitam de acolhimento e tratamento multiprofissional, no Brasil, América Latina e no mundo, para acolher a pessoa em sua integralidade biopsicossocioespiritual.

O islamismo tem por axioma a abstinência total de seus adeptos, os muçulmanos que estão espalhados pelo mundo. Nesse sentido a religião vivida tem esse desafio em seu cotidiano, principalmente dos adictos, pois embora creiam como muçulmanos que a abstinência é o melhor caminho essa doença desafia os líderes religiosos, políticos e da saúde a buscarem estratégias de acolhimento e de tratamento, pois essa complexidade de saúde e fé atinge às sete dimensões da prática religiosa vivida: espiritualidade, materialidade, corporeidade, estética, emoções, moralidade e narrativa propostas por Ammerman (2021), uma vez que, o ser humano que crê ou não também adoece.

REFERÊNCIAS

AMMERMAN, Nancy Tatom. **Studying lived religion: contexts and practices**. New York: New York University, 2021.

CEBRID – Centro Brasileiro de Informações sobre Drogas Psicotrópicas e a Secretaria Nacional de Políticas sobre Drogas – SENAD. 5. ed. - 1 reimpressão: 2011.

CID 11. Disponível em: <https://icd.who.int/browse11/l-m/en>. Acesso em: 06 jul 2023.

COGGIOLA, Osvaldo. **Islã histórico e Islamismo Político**. Instituto da Cultura Árabe, 2007.

DSM-5. **Manual Estatístico de Diagnósticos e Transtornos Mentais**. APA. 5. ed. Artmed, 2014.

JOMIER, Jacques. **Islamismo**: história e doutrina. Petropolis: Vozes, 1992, p. 26.

NEJAD, Kazem Mirzaei; HASHEMI, Seyed Hossein. Status das drogas narcóticas na jurisprudência islâmica e fundamentos das leis islâmicas. **Beijing Law Review**, n. 9, p. 401-424, 2018. Disponível em: https://www.scirp.org/pdf/BLR_2018091215152494.pdf. Acesso em: 17 dez. 2024.

PRADO, P. S. DO. **O Mundo nos nomeia**: o fundamentalismo religioso no Islã e a categorização de uma identidade performativa. Dissertação. **Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1658-1660, 18 dez. 2013.

SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. O Sufismo como dimensão mística do Islã. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 4, n. 7, p. 76-94, dez. 2005.

A ROMARIA A NOSSA SENHORA APARECIDA: DIMENSÕES DA HISTÓRIA DA PRÁTICA CULTURAL RELIGIOSA VIVIDA EM SERGIPE

*Jérfersson Barreto dos Santos**
*Janaina Cardoso de Mello***

RESUMO

O texto aborda a Romaria de Nossa Senhora Aparecida no município de Nossa Senhora Aparecida, Sergipe, em sua importância sociocultural. Os objetivos são: contextualizar o município no viés da história da Romaria e investigar a prática cultural religiosa vivida na identidade local. A Romaria se configura como um evento que une fé, tradição e cultura, moldando a comunidade local. As peregrinações religiosas para “lugares santos” além de atos de fé, são um processo contínuo de formação cultural ao longo dos anos definindo suas identidades. A metodologia da pesquisa é qualitativa, fundamentada na análise bibliográfica e documental, com interpretação de dados históricos. A romaria, um evento simbólico, se constitui como um “patrimônio imaterial” do município conforme a Lei Estadual nº 63/2015. O reconhecimento oficial do evento fortaleceu a

*Licenciatura em História pela UFS. E-mail: jerf.santos@academico.ufs.br.

**Doutorado em História Social pela UFRJ. Docente no DHI/UFS, Profa. de História/UFS, PROHIS/UFS, PPGED/UFS. Bolsista CNPq DT-2. E-mail: janainamello.ufs@gmail.com.

economia e a captação de recursos federais de promoção ao turismo. A religião vivida se apresenta contextualmente inserida, multifacetada, mas imersa em estruturas materiais e mentais.

Palavras-chave: Nossa Senhora Aparecida. Romaria. Identidade Cultural.

1. INTRODUÇÃO

O texto apresenta a trama sócio-histórica cultural que conforma a Romaria de Nossa Senhora Aparecida, um evento religioso significativo para o município de Nossa Senhora Aparecida, em Sergipe. Se objetiva: contextualizar o município, analisar a história da Romaria e investigar a prática cultural religiosa vivida na identidade local.

A pesquisa cobre o período da criação do município, em 1963, aos dias atuais, buscando compreender como a tradição se entrelaça à história, cultura e identidade locais, transformando-se em importante elemento da vida social e cultural comunitária.

A metodologia deste trabalho se pautou na pesquisa qualitativa direcionada à análise crítica de conteúdo bibliográfica e documental, com interpretação de dados históricos das fontes. O estudo se fundamenta em autores como Barreto (2002), Fabrino (2012), Santos (1987), Santana, Alves e Leivaldo (2015), Oliveira e Pacheco Júnior (2021), Nora (1984), dentre outros, que fornecem subsídios para a análise da história, da cultura e da religiosidade no contexto da Romaria sergipana.

2. O MUNICÍPIO E O MILAGRE DE NOSSA SENHORA APARECIDA

O município de Nossa Senhora Aparecida está localizado a 99,1 km da capital do estado de Sergipe, Aracaju. Possui um clima semiárido e está situado no agreste sergipano (fig. 1), mantendo divisa territorial com os municípios de Nossa Senhora da Glória, Ribeirópolis, São Miguel do Aleixo, Frei Paulo e Carira (IBGE, 2024).

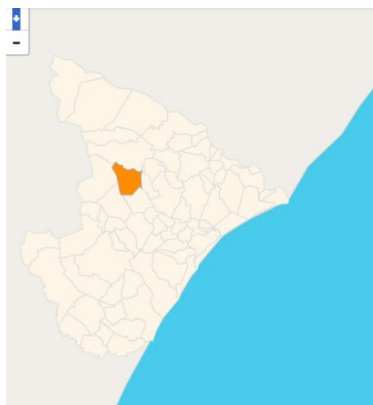


Fig. 1: Localização do município de Nossa Senhora Aparecida (SE)
Fonte: IBGE, 2024.

Sua área territorial é de 340,772 km², segundo o IBGE 2022 e estima-se uma população de 9.232. A densidade demográfica é de 27,09 hab./km² (IBGE, 2024).

O município de Nossa Senhora Aparecida foi criado em 26 de novembro de 1963. Naquela época o município se chamava Cruz das Graças e a sede municipal se localizava em Cruz do Cavalcante, atual povoado Cruz das Graças. A

transferência da sede do povoado Cruz do Cavalcante para o povoado Maniçoba, atual Nossa Senhora Aparecida, e a mudança da nomenclatura para Nossa Senhora Aparecida ocorreu em 24 de dezembro de 1975 (Santos, 1987, p. 12 *apud* Barreto, 2002).

A devoção e a criação do município de Nossa Senhora Aparecida em Sergipe, é relatada como resultado do *milagre* que ocorreu com o Senhor Torquato, originário do povoado Maniçoba. Ele, morando em São Paulo com sua família, e sofrendo de dor de dente, teve um sonho no qual diz ter visto a Santa e recebido um pedido dela. Após fazer uma oração, retorna ao seu povoado, tendo como missão a criação de uma basílica em homenagem à Santa. Desta forma, sua dor de dente ia se esvaindo, e não o atormentaria mais (Santos, 1987, p. 12 *apud* Barreto, 2002).

A simbologia atual do município relaciona sua nomenclatura, posterior à sua criação, à estatutária da santa católica na cidade interligada à Romaria de Nossa Senhora Aparecida, em Sergipe, um grande acontecimento local. Ou seja, os aspectos religiosos cristãos-católicos definem a formação identitária dos residentes responsáveis por sua projeção e representação sociocultural.



Fig. 2: Estátua de Nossa Senhora Aparecida na cidade sergipana
Fonte: Foto Jerfesson Barreto, 2024.

A análise da simbologia das vestes da imagem sacra (fig. 2), cores e acessórios, atua sobre a narrativa que compõe a forja do pertencimento, da rememoração e da identidade religiosa. Desse modo, as cores ressaltadas são:

*Coroa: símbolo de realeza, representa Maria como Rainha do Céu e Mãe de Deus. Ela simboliza sua autoridade e poder sobre todas as coisas.

*Manto Azul: cor tradicionalmente associada à Virgem Maria, representa a pureza, a fidelidade e a paz. Também evoca o céu, o reino celestial de Deus.

*Túnica Branca: simboliza a pureza e a castidade de Maria, atributos importantes na tradição cristã.

*Rosário: nas mãos de Nossa Senhora representa a oração e a devoção. É um instrumento de oração que ajuda os fiéis a meditar nos mistérios da vida de Jesus e Maria.

*Flores: usadas como oferendas, simbolizam a beleza, fragilidade e pureza da Virgem Maria. Elas representam a beleza espiritual e a fragilidade da vida humana (Cruz Terra Santa, 2024).

Os critérios estilísticos (Fabrino, 2012, p. 60-66) da estátua de Nossa Senhora Aparecida a situam como uma “imagem de fronteira”, misturando características eruditas (movimento da imagem, atitude e roupagem) com atributos populares (policromia, decoração e modelagem). A imagem não possui registro de autoria, tendo sido inaugurada, na avenida principal, em 13 de maio de 2006.

3. A ROMARIA E A PATRIMONIALIZAÇÃO DAS PRÁTICAS CULTURAIS IMATERIAIS

A peregrinação teve início em 2004, incentivada por padre Jadilson, que ampliou a festa de Nossa Senhora Aparecida. Assim, a romaria saiu em peregrinação de 7 km do povoado Queimadas, pertencente ao município de Ribeirópolis, com destino a sede de Nossa Senhora Aparecida. A população foi aderindo ao fluxo da romaria (fig. 3) e a festa crescia cada vez mais, com grande aceitação da população local e dos municípios vizinhos, dando forma e evolução ao movimento religioso nos anos seguintes (Santana; Alves; Leidivaldo, 2015, p. 89).



Fig. 3: Romaria de Nossa Senhora Aparecida, SE.
Fonte: Foto Lucas Oliveira, 2018.

Apesar de sua criação recente, o desenvolvimento, a amplitude e o alcance midiático a impulsionaram e ajudaram a ser reconhecida. A romaria, em 2015, se tornou patrimônio cultural e imaterial de Sergipe, através da Lei Estadual nº 63/2015, sendo inserida no Calendário Festivo de Sergipe. O reconhecimento oficial do evento fortaleceu a economia e a captação de recursos federais de promoção ao turismo.

A *Economia criativa* local, constituindo-se a partir de processos criativos e em torno de bens e processos culturais e, com muita frequência, calcada em bens culturais imateriais foi se conformando (Ferreira, 2023). No caso da romaria, um evento simbólico, constituído como um *patrimônio imaterial* do município.

Considera-se a romaria de Nossa Senhora Aparecida, a partir de suas relações de troca simbólicas e monetárias, de seu valor de bem cultural e seu valor de beneficiamento (uso), havendo:

[...] uma articulação e uma relação equilibrada entre o valor de troca dos bens culturais (e os demais aspectos econômicos), com o valor de uso, ou seja, com a razão de ser, a finalidade da arte e

da cultura e suas funções e significados mais profundos na vida dos seres humanos (Ferreira, 2023).

O reconhecimento aumentou a segurança, antes feita por voluntários e sem apoio policial. A patrimonialização ampliou a participação dos romeiros. À proporção que a romaria foi adquirindo a devoção religiosa dos locais e vizinhança, sua notoriedade superou barreiras se propagando e sendo reconhecida no Nordeste, atraindo mais devotos a cada ano e peregrinos decididos a pagar promessas, demonstrando sua fé à *mãe Aparecida* também padroeira do Brasil.

Em meados de 2024, o deputado federal Ícaro de Valmir propôs o PL 117/2024 (Câmara, 2024), buscando incluir no *Calendário Turístico Nacional* a Romaria de Nossa Senhora Aparecida. O pequeno município sergipano teria na romaria o seu reconhecimento como patrimônio nacional e não apenas estadual, ampliando sua importância cultural e religiosa, transformando-o em mais um santuário de Nossa Senhora Aparecida inserido no roteiro religioso cultural do país.

Para Oliveira e Pacheco Júnior (2021, p. 5), “[...] deve ser considerada a importância do sagrado como um constituinte das cidades, sendo essa uma visão diferenciada em relação ao sagrado e o urbano”. Havendo, “[...] a existência de uma ligação, de amor com o lugar sagrado, buscando valorizá-lo, fato esse normalmente expresso na experiência religiosa do adepto” (Oliveira; Pacheco Júnior, 2021, p. 9).

O olhar ao preceito religioso (devoção à milagres; formação cristã-católica; sentimento de pertença do religioso à cidade) permite compreender as migrações espontâneas que cumprem um papel importante na formação identitária de muitos brasileiros. Sergipe entra na rota do turismo religioso articulado ao patrimônio cultural imaterial.

4. LUGARES DE MEMÓRIA E RELIGIOSIDADE VIVA

As celebrações religiosas que mantêm recorrência tratam a memória de grupos que evocam a fé, a devoção à Santa como sua identidade cultural, sendo “a memória coletiva um sistema de representações que se transforma com o tempo” (Nora, 1984, p. 15). Assim, a tradição das romarias, em Sergipe, reforça a memória popular. As peregrinações religiosas aos “lugares santos” além de atos de fé, são um processo contínuo de formação cultural ao longo dos anos definindo suas identidades formativas. Vivian Hsueh-Hua Chen (2017) entende *identidade cultural* como uma:

[...] identificação com, ou ao sentido de se pertencer a um grupo específico baseado em várias categorias culturais, inclusive nacionalidade, etnicidade, raça, gênero e religião. A identidade cultural é construída e mantida pelo processo de compartilhamento de conhecimento coletivo, como tradições, herança cultural, linguagem, estética, normas e costumes (Chen, 2017, s/p).

A proteção e promoção da diversidade cultural contribui para a identidade nacional composta de várias identidades culturais. Assim, a identidade cultural como um conjunto de valores, crenças, costumes e tradições que define um povo e sua história, garantindo o direito à expressão cultural, preserva a memória e a

identidade cultural do povo, referenciando a identidade local. A Romaria, ao reunir milhares de pessoas, fortalece os laços entre os moradores e auxilia no pertencimento à comunidade. Há, portanto, uma importante congregação social (Diana, 2024).

Ao tratar da ampliação do conceito de patrimônio cultural sobre as práticas imateriais ou intangíveis, a pesquisadora Maria Cecília Londres Fonseca (2009, p. 73) afiança que esta serviu à aproximação de políticas públicas culturais de contextos multiétnicos, multirreligiosos e heterogêneos nas sociedades contemporâneas.

A produção da cultura religiosa cristã-católica na América Latina e, especificamente, no Brasil com foco no Nordeste e em Sergipe, como atestou Néstor Canclini (2006, p. 283) demonstra um processo histórico-cultural de “hibridização de classes, etnias e nações”. Ancestralidades africanas e indígenas se misturaram às formações ibéricas, miscigenando sentidos marcados por colonialismo e resistências a ele conformadas na devoção plural e criativa, distinta do além-mar, das culturas autóctones e transmigradas. Entre contradições e incorporações, conflitos e negociações, houve a integração de interesses e de autonomias próprias.

Afirmou Jaqueline Zarbato (2017, p. 35): “A cultura, como formação de sentido, sempre tem efeito sobre as realizações da vida prática humana e também pode ser ali identificada”.

5. CONCLUSÃO

Entende-se as práticas culturais da religião vivida na romaria como sociais e contextualmente inseridas, multifacetadas, porém, inseridas em estruturas materiais e mentais (Ammerman, 2021).

A extensão da religião em Nossa Senhora Aparecida, congrega elementos formativos da sergipanidade, entendida como uma formação identitária que confere coesão social ao sentido de comunidade cultural.

REFERÊNCIAS

AMMERMAN, Nancy Tatom. **Studying lived religion: contexts and practices**. New York: New York University, 2021.

BARRETO, Maria Aparecida. **Registro Histórico das Eleições Municipais de Nossa Senhora Aparecida, SE (1965-2000)**. Itabaiana: UFS, 2002.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **PL nº 117/2024**. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2417142>. Acesso em: 21 set. 2024.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: EDUNESP, 2006.

CHEN, Vivian Hsueh-Hua. Identidade Cultural. **Key Concepts in Intercultural Dialogue**, Singapore, n. 22, 2017. Disponível em: https://centerforinterculturaldialogue.org/wp-content/uploads/2021/05/kc22-cultural-identity_portuguese-v2.pdf. Acesso em: 20 out. 2024.

CRUZ TERRA SANTA. **Santos e Ícones Católicos**. Significado e Simbolismo de Nossa Senhora Aparecida. Disponível em: <https://cruzterrasanta.com.br/significado-e-simbolismo-de-nossa-senhora-aparecida/21/103/>. Acesso em: 12 set. 2024.

DIANA, Daniela. Identidade Cultural. **Toda Matéria**. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/identidade-cultural/>. Acesso em: 03 out. 2024.

FABRINO, Raphael João Hallack. **Guia de Identificação de Arte Sacra**. Rio de Janeiro: PEP/MP/IPHAN, 2012.

FERREIRA, Juca. Economia da cultura, grandeza e complexidade. **Le Monde Diplomatique**, Brasil, 20 abr. 2023. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/economia-da-cultura-grandeza-e-complexidade/>. Acesso em: 24 set. 2024.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Para além da Pedra e Cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Org.) **Memória e Patrimônio**: ensaios Contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. p. 59-79.

IBGE. Nossa Senhora Aparecida. **Cidades e Estados**. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/se/nossa-senhora-aparecida.html>. Acesso em: 24 set. 2024.

IBGE. Nossa Senhora Aparecida. **Panorama**. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/se/nossa-senhora-aparecida/panorama>. Acesso em: 10 out. 2024.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, São Paulo, v. 10, 2012.

OLIVEIRA, Jefferson Rodrigues de; PACHECO JUNIOR, Nelson Cortes. O sagrado e a cidade: olhares simbólicos religiosos. **Revista Cerrados (Unimontes)**, Montes Claros, v. 19, n. 1, p. 1-13, 2021. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/5769/576966613017/576966613017.pdf>. Acesso em: 24 set. 2023.

SANTANA, Aparecido; ALVES, Isabela; LEIDIVALDO, José. **Nossa Senhora Aparecida, SE**. Aracaju: Infographis, 2015.

SERGIPE. **Lei Estadual nº 63/2015** - Reconhece a Romaria de Nossa Senhora Aparecida como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado de Sergipe.

ZARBATO, Jaqueline Aparecida M. Educação patrimonial e aprendizagem histórica: percursos epistemológicos na história ensinada. **História & Ensino**, Londrina, v. 23, n. 1, pp. 31-55, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.5433/2238-3018.2017v23n1p31>. Acesso em: 08 set. 2024.

EX-VOTOS: ESTÉTICA E AGÊNCIA NA ARTE DOS MILAGRES

*Juane Brauna Alves **

RESUMO

Os ex-votos, sejam pintados, esculpidos ou modelados, são expressões significativas da religiosidade popular brasileira. O termo tem origem do latim *ex-voto suscepto*, que significa *voto realizado*. Esses objetos, oferecidos em pedidos de graça, transcendem a mera representação estética, pois estão imbuídos de intencionalidade e significado social. Ao analisarmos os ex-votos como agentes, à luz da teoria do antropólogo Alfred Gell, podemos compreender como esses objetos atuam dentro de contextos sociais específicos. A intencionalidade subjacente à criação dos ex-votos é a força motriz de sua função, e é o que os transforma em canais de agência. A presente comunicação visa investigar as esculturas votivas através da perspectiva da antropologia da arte proposta por Gell, bem como, investigar as origens da prática de oferendas de objetos votivos, suas tipologias, usos e significâncias sociais e religiosas. Para isso, será realizada uma revisão da literatura a fim de discutir a relação entre arte, estética e religiosidade expressa nos ex-votos.

Palavras-chave: Materialidades. Sagrado. Catolicismo popular. Esculturas ex votivas.

1. INTRODUÇÃO

A relação entre arte e religião é uma das mais antigas e complexas da história dos seres humanos. A cultura visual e a cultura religiosa caminham juntas desde a tenra fase da humanidade. Nos ritos religiosos, quase sempre se observa que há o costume de utilizar objetos que articulam e viabilizam o contato com o transcendente, conforme assinalado por Renders (2019). A prática ex votiva remonta à Antiguidade, com raízes nos cultos aos deuses Gregos e Romanos. No Cristianismo, especialmente no Catolicismo, os ex-votos se tornam populares na Idade Média. Com o tempo, passou a ser uma prática habitual em várias culturas católicas e principalmente na América Latina. No Brasil, a prática passa por influências africanas e indígenas, sendo inicialmente associados a santuários, especialmente em locais de peregrinação:

Esculápio, médico na Antiguidade, na Grécia, recebia daqueles a quem curava a reprodução do braço, perna ou cabeça do doente. Objetos que traziam em suas formas os traços, as marcas e os sinais, artisticamente detalhados, dos males ocorridos nas referidas partes do corpo. Esse costume se generalizou a partir dos gregos, tomando conta, por volta de 2000 a.C., de grande parte do Mediterrâneo, em locais sagrados, santuários, onde os crentes pagavam suas promessas aos seus deuses. Os santuários de Delos, Delfos e Epidauro, na Grécia,

* Mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, com bolsa Capes. Pós-graduação em Teologia e Pensamento Religioso pela Faculdade Metropolitana. Bacharelado em Museologia pela Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: juanebrauna1@gmail.com.

notabilizaram-se pela quantidade e qualidade das ofertas recebidas (Oliveira, 2006, p. 7).

No Brasil, podemos dizer que a prática ex-votiva é um elemento central nas festividades e nas expressões de devoção no catolicismo popular, funcionando como um elo de ligação entre fé, tradição e identidade cultural. Sobre o processo de confecção desses objetos, muitos são produzidos por “riscadores de milagres” (que são figuras centrais na arte votiva), como também por santeiros ou pelos próprios devotos. Atualmente, é possível enxergar variadas expressões ex-votivas: fotografias ex-votivas, cartas, placas, objetos orgânicos, pinturas, esculturas produzidas em alta reprodutibilidade, e até mesmo ex-votos digitais.

O objetivo deste artigo é, por meio de uma revisão bibliográfica, realizar uma breve exploração sobre os objetos ex-votivos e sua relação com a Antropologia da Arte de Alfred Gell, focando na noção de agência dos objetos artísticos. A proposta é compreender os ex-votos não apenas como uma forma de criação estética, mas como um meio de comunicação e interação com o mundo espiritual.

2. EXPRESSÕES DA ARTE EX-VOTIVA

Antes de adentrarmos na teoria de Gell, iremos discutir brevemente sobre os ex-votos. Sabemos que esses objetos são representações objetificadas da fé católica popular que se materializam em diferentes linguagens visuais e a partir de diferentes suportes. Sendo assim, os votos podem ser materiais, como citado anteriormente (esculturas, pinturas, fotografias) ou imateriais: a partir da dança, sacrifícios de jejuns, privações, romarias e rezas de terços, por exemplo. Mas, como apontado por Oliveira (2009, p.3), o ex-voto se caracteriza como uma oferenda que é entregue após um voto formulado e atendido pelos deuses, nos tempos do paganismo, a Deus, a virgem Maria e aos Santos, na vigência do cristianismo, em ocasiões de angústias, doença mortal, perigo de morte dos animais domésticos e semelhantes. Oliveira os apresenta algumas classificações de ex-votos que surgem na década de 1970:

Antropomorfos: são os que representam o corpo humano, no todo ou em parte. Ex: desenhos, pinturas, esculturas e fotografias. **Zoomorfos:** são as representações de animais. **Simples:** são os objetos de uso cotidiano e/ou religioso. **Especiais ou representativos de valor:** são os Ex-votos que, economicamente, têm valor monetário. Também de características orgânicas. Ex: dinheiro, jóias, sacos de feijão, arroz, milho, etc. (Oliveira, 2009, p. 6).

Tais categorias nos auxiliam no estudo da iconografia dos ex-votos, visto que ainda há pouquíssimas produções acadêmicas sobre tais objetos, por conta do fato de que geralmente, os ex-votos são reduzidos a uma *arte menor*. Ainda sob as contribuições de Oliveira (2006) percebe-se que a classificação dos ex-votos em termos de forma é um desafio, dada a enorme diversidade de tipos e de materiais encontrados nas salas dos milagres espalhados pelo mundo católico. Inclusive, esses espaços funcionam como abrigos a esses testemunhos de fé. As salas de milagres são locais onde os fiéis compartilham, a partir da materialidade,

suas experiências espirituais e reafirmam a crença na intervenção divina. Importante ressaltar a diferença entre votivo e ex votivo:

(...) o conceito de ex-votivo refere-se apenas ao ato voltado para o ex-voto. Então, a desobriga, o ato de depositar o ex-voto, em uma sala de milagres, ou um canto da igreja, em meio ao cerimonial de reza individualmente feita, é um ato ex-votivo. E dessa forma fica esclarecido que, se um romeiro for à igreja, vestindo uma bata, está cumprindo um voto. Porém, se ele, além disso, retira a bata para depositá-la em alguma parte da igreja ou na possível sala de milagres do templo, estará cumprindo uma ação ex-votiva. Ex-voto, então, é o objeto depositado em uma sala de milagres, e não a reza, a romaria, o nome do santo a pessoas, cantigas e ladainhas. Essas tradições são ações votivas (Oliveira, 2006, p.11).

Na obra *Ex-votos e orantes no Brasil* (1981) de Maria Augusta Machado da Silva, foi proposta uma categorização dos ex votos em duas grande classes, onde a primeira é a “mágica” que reflete estágios iniciais da interação com a divindade ou seus representantes, e a segunda, chamada de “mágico-religiosa” que se manifestam na paraliturgia popular que é uma forma de expressão religiosa voltada para o sagrado (Oliveira, 2006, p. 9-10).

Assim, Silva (1981) destaca que o ex-voto possui um poder mágico que, por meio da oração, gestos de agradecimento e da própria fé, pode materializar o milagre desejado. Para a autora, o ex-voto é um objeto que, quando associado à crença popular, pode proporcionar ao fiel aquilo que ele busca. Essa dimensão de ação e de causa e efeito é o que iremos abordar no próximo tópico, junto a antropologia da arte.

3. APROXIMANDO A TEORIA DE ALFRED GELL

A Antropologia da Arte investiga a produção, circulação e consumo de objetos artísticos dentro de contextos culturais específicos, focando nas formas como as sociedades atribuem significados aos objetos e nas influências destes sobre o comportamento social e as crenças. Nesse campo, o antropólogo inglês Alfred Gell apresenta sua teoria sobre a agência dos objetos artísticos na obra *Arte e Agência* (1998), questionando as teorias convencionais da arte, ao introduzir o conceito de agência.

Assim, o autor pensa os objetos artísticos para além da esfera das representações simbólicas, mas como agentes com capacidade de afetar o comportamento dos indivíduos e as relações sociais. Sua teoria redefine a Antropologia da Arte como uma teoria da ação, onde os objetos artísticos são encarados como agentes dotados de intencionalidade, que influenciam os pensamentos e as ações de seu público.

Dessa forma, para Gell, o processo de fabricação, apreensão e recepção dos objetos artísticos é o que confere a eles a agência. Gell argumenta que a obra de arte, seja produzida individualmente ou coletivamente, não é um objeto passivo, mas sim um meio de ação carregado de significados sociais. A agência estética de um objeto, portanto, está relacionada ao seu poder de afetar e influenciar o comportamento dos indivíduos e grupos, ao provocar reações emocionais ou espirituais.

Ao criticar as teorias antropológicas e estéticas que assumem uma perspectiva passiva sobre os objetos, Gell reformula a compreensão da arte ao sugerir que todas as obras, independentemente de sua origem ou contexto cultural, têm a capacidade de agir sobre as pessoas, criando relações de causa e efeito entre o objeto e o sujeito:

A agência pode ser atribuída a essas pessoas (e coisas, conforme discutirei a seguir) que são vistas como iniciadoras de sequências causais de um determinado tipo, ou seja, de eventos causados por atos da mente, da vontade ou da intenção, e não de uma mera concatenação de eventos físicos. Um agente é aquele que “faz com que os eventos aconteçam” em torno de si (Gell, 2018, p. 45).

No contexto da religião popular, o ex-voto se destaca como um exemplo paradigmático de objeto artístico que possui agência, conforme os princípios apresentados por Gell:

O ex-voto constitui expressão religiosa, artística e cultural caracterizada pela prática de oferendas aos santos como forma de agradecimento pelas promessas alcançadas. Ao ofertar o ex-voto, ocorre o pagamento da dívida que foi contraída no ato do pedido, finalizando o processo característico da prática votiva que é constituído por três estágios principais: a realização do voto, a manifestação do milagre e o pagamento da promessa (Abreu, 2005; Assunção, 2006; Ferguson, 1999; Frade, 2006).

Ou seja, o ex-voto é um *documento* visual que estabelece a causalidade do milagre ou da graça recebida, funcionando como uma prova tangível da intervenção divina ou da intercessão de santos.

4. O EX-VOTO COMO ÍNDICE

Seguindo essa linha de raciocínio, objetos artísticos podem ser analisados como índices — ou seja, indícios ou provas de algo maior, como um evento ou uma experiência transcendente (como um milagre, uma cura ou uma graça recebida). O ex-voto, enquanto objeto de devoção, atua como um índice que representa fisicamente a relação espiritual entre o devoto e o divino, conectando a experiência do fiel com a intervenção divina que motivou a oferenda. O ex-voto é um meio de ação que interage com o mundo espiritual e com o mundo social do devoto.

Assunção (2006) classifica os ex-votos enquanto veículos de comunicação, no qual o milagreiro seria o comunicador e o milagre a mensagem (Teixeira, 2010, p. 125). Como abordado anteriormente, a partir da teoria de Gell, podemos pensar os ex-votos não apenas como representações de fé ou agradecimento, mas como agentes com a capacidade de agir sobre os indivíduos e as comunidades. Assim, tais objetos não se limitam a ser lembranças ou testemunhos de uma experiência religiosa; eles possuem poderes performativos, ou seja, têm a capacidade de mobilizar emoções, comportamentos e práticas sociais ao interagir com os fiéis.

Ao estabelecer conexões entre o humano e o divino, os ex-votos também criam vínculos entre os membros de uma comunidade religiosa, reforçando a

coesão social e espiritual dos grupos devotos. Além disso, os ex-votos demonstram a performatividade da arte religiosa, ou seja, sua capacidade de provocar transformações no comportamento dos fiéis. Tais objetos participam ativamente da construção da experiência religiosa, criando vínculos entre os indivíduos, o divino e a comunidade. Os ex-votos agenciam a experiência religiosa, ao mesmo tempo em que moldam as práticas culturais e espirituais dos indivíduos.

5. CONCLUSÃO

Os ex-votos, à luz da teoria de arte e agência de Alfred Gell, oferecem uma ilustração de como a arte religiosa pode ser vista como um agente ativo, capaz de influenciar e moldar as relações sociais, culturais e espirituais. Se tratando dos objetos ex-votivos, não são objetos passivos ou apenas representações de fé; demonstram a performatividade da arte religiosa, ou seja, sua capacidade de provocar transformações no comportamento dos fiéis. Eles criam uma relação de causa e efeito entre o devoto e o divino, mas também entre os membros da comunidade, ao promover comportamentos de agradecimento, devoção e solidariedade.

Tais objetos participam ativamente da construção da experiência religiosa, criando vínculos entre os indivíduos, o divino e a comunidade. Os ex-votos agenciam a experiência religiosa, ao mesmo tempo em que moldam as práticas culturais e espirituais dos indivíduos. Ao agenciar a relação entre o humano e o divino, e ao estabelecer conexões entre os membros da comunidade religiosa, os ex-votos exemplificam como a arte e a agência estão imbricadas, influenciando diretamente as práticas culturais, espirituais e sociais das pessoas. Assim, a prática dos ex-votos revela-se uma forma dinâmica de ação cultural, que vai além da estética e da representação, envolvendo diretamente os indivíduos em um processo de interação com o transcendente e com a coletividade.

REFERÊNCIAS

GELL, Alfred. **Arte e agência**. São Paulo: Ubu, 2018.

GONÇALVES, S. D.; AQUINO, E. C. O corpo em estado de graça: ex-votos, testemunho e subjetividade. **Psicologia & Sociedade**, v. 22, n. 1, p. 121-129, 2010. Fortaleza, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/F6sWnykz4sMdpW4hxc6hZGc/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 nov. 2024.

OLIVEIRA, José Cláudio Alves de. Semiologia dos ex-votos na Bahia: arte, simbolismo e comunicação religiosa. **Diálogos Possíveis**, v. 5, n. 2, p. 111-125, jul./dez. 2006.

SESC SP. **Ex votos e uma estética da devoção**. 2020, São Paulo. Disponível em: <https://www.sescsp.org.br/editorial/ex-votos-e-uma-estetica-da-devocao/>. Acesso em: 10 nov. 2024.

SPINDOLA, M. de J. Por uma teoria antropológica da arte: Alfred Gell em Arte e Agência. **Revista Espacialidades**, [S. l.], v. 17, n. 1, p. 539-545, 2021.

Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/espacialidades/article/view/21660>. Acesso em: 12 nov. 2024.

TEIXEIRA, L. C.; CAVALCANTE, M. M.; BARREIRA, K. S.; AGUIAR, A. C.; OLIVEIRA, José Cláudio Alves de. **Ex- votos**: fragmentos da riqueza, diversidade e curiosidade da religião do povo. V ENECULT- Encontro de Estudos Multidisciplinares em cultura- UFBA. Salvador-BA, 2009. Disponível em: <https://www.cult.ufba.br/enecult2009/19058.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2024.

OS GIGANTES DA FÉ

*Geraldinho José de Souza **

*Jair Nery de Medeiros **

RESUMO

O artigo busca perceber os impactos significativos que as construções gigantescas das imagens dos santos provocam nas cidades, tanto do ponto de vista cultural quanto socioeconômico, envolvendo aspectos religiosos, turísticos, econômicos e, por vezes, até mesmo políticos. Procuramos através de uma análise documental investigar os processos históricos que levam à construção das imagens, como movimentos religiosos, apoio político, e financiamento. Trata-se de uma devoção que passou por modificações, mais que hoje permanece ocupando o cotidiano de várias cidades. Esses monumentos, portanto, não são apenas expressões de fé, mas também agentes de mudança cultural, econômica e social nas comunidades em que são instalados.

Palavras-chaves Santos. Devoção. Fé.

1. INTRODUÇÃO

As imagens gigantes de santos instaladas em cidades do Nordeste do Brasil trouxeram uma série de mudanças, tanto culturais quanto socioeconômicas, nas comunidades onde foram construídas. Essas enormes estátuas se tornaram pontos de peregrinação religiosa, simbolizando a fé popular, mas também influenciando o desenvolvimento urbano, o turismo e a economia local.

2. DEVOÇÃO AOS SANTOS

No século XVI, os colonizadores portugueses introduziram a devoção aos santos no Brasil. Esta prática religiosa será implementada no Brasil com a chegada dos missionários jesuítas e outros religiosos. O ensino da veneração aos santos fazia parte do processo de evangelização destinado aos indígenas e

* Licenciado em História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (1999). Mestrado em andamento em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: geraldinose@gmail.com.

* Graduação em Pedagogia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú. Especialização em Gestão Educacional e Supervisão Pedagógica pela Faculdade Europeia de Administração e Marketing. Mestrado em andamento em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: jair.nery.med24@gmail.com.

colonos. Os santos ocupavam um lugar especial no pensamento religioso católico, eles eram apresentados como modelos para o comportamento. (Silva, 2008, Pág. 54). Na perspectiva de Karnal & Fernandes (2017), o segredo dos santos está no cruzamento entre o divino e o sagrado:

Os anjos foram criados eternos e eternamente vivem na corte divina. Já os santos passaram por este mundo, e isto os torna particularmente compreensivos com seus fiéis. Hoje são luz, mas nasceram chorando, tiveram fome, ficaram doentes e sofreram coo eu. Um dia, cada um deles, a sua maneira, encarou a morte. Percorreram todo o arco da existência. (Karnal; Fernandes, 2017, p. 11-12).

Durante a história, a veneração aos santos se manifestará de várias maneiras, desde oratórios pessoais, construção de capelas e monumentos, celebrações e peregrinações até preces individuais e coletivas. Frequentemente, essas práticas eram realizadas no que se chamou de catolicismo popular sem o consentimento da hierarquia ou, como se diz, do catolicismo oficial.

O culto aos santos realizado inicialmente em pequenas construções devocionais como nos oratórios das casas, passaram a ocupar praças e lugares públicos, hoje ocupando lugares de destaque com formas gigantescas, continuam sendo sinais de devoção no universo religioso brasileiro.

3. CRISTO REDENTOR O PIONEIRO...

No Brasil, o gigante da fé considerado pioneiro e que se tornou mais famosa é a estátua do Cristo Redentor, na cidade do Rio de Janeiro, que, embora não tenha o aspecto religioso tão evidente, pois a maioria das pessoas que o visitam fazem por questões turísticas, tem sua importância no universo devocional por retratar a figura central do cristianismo. A 30 metros de altura, sem pedestal, a imagem do Cristo de braços abertos é conhecida em todo o mundo e atrai milhões de visitantes todos os anos.

Sua construção insere-se no período no qual a Igreja buscava recupera o prestígio perdido com a Proclamação da República:

o projeto de construção do monumento fora decidido em 1922, no Centenário da Independência. Apresentado por Dom Leme ao presidente, este não quis aprova-lo sem antes ter o aval do procurador geral da República, o jurista Rodrigo Otávio, usando as influências políticas de que dispunha, o arcebispo obteve parecer favorável em data de 28 de maio desse mesmo ano. O decreto autorizando a construção da obra do Morro do Corcovado foi assinado logo em seguida por Epitácio Pessoa (Azzi, 2008, p. 226).

A imagem do Cristo Redentor serviu de inspiração para que muitas outras cidades, de tamanhos diferentes, construíssem seus monumentos, não apenas no Brasil, mas também em outros países.

Além do Cristo Redentor, podemos encontrar outras imagens gigantes de santos católicos em diversas regiões do Brasil, no entanto, a região nordeste é a que concentra o maior número destes monumentos de fé.

4. OS GIGANTES NO NORDESTE...

*“Olha lá no alto do Horto
Ele tá vivo
O padin’ não tá morto”
(Luiz Gonzaga)*

Os versos da música de Luiz Gonzaga fazem referência ao monumento construído no alto da Colina do Horto na cidade de Juazeiro do Norte-CE em homenagem ao Padre Cícero Romão, todos os anos milhares de romeiros seguem para Juazeiro e antes de chegar à cidade, ao avistar o monumento são tomados de emoção. A imagem do Padre Cícero na região nordeste apesar de não ser a primeira erguida em nosso país, é aquela que depois do Cristo Redentor tem maior destaque, anualmente milhares de romeiros da região nordeste e de outros locais se dirigem a Juazeiro no Ceará para renderem homenagens ao patriarca do Nordeste.

Constatamos que a região nordeste é a que possui a maior quantidade dessas imagens gigantes, se juntam a imagem do Padre Cícero, muitas outras, que perpetuam e reforçam a devoção do povo nordestino aos santos e santas. Além da Imagem do Padre Cícero na região nordestina encontramos: A estátua de Santa Rita de Cássia, localizada em Santa Cruz, no estado do Rio Grande do Norte. Surgiu com o tempo o desejo de realizar alguma construção naquele monte que desse visibilidade para a cidade. De conversa entre a Prefeitura e o Pároco da época culminou a ideia da construção do Santuário (Cabral; Silva, 2015); Na cidade de Canindé-CE, temos a estátua de São Francisco de Assis; Frei Damião de Bozzano, missionário que atuou em terras nordestinas também tem a sua imagem, ela está no Santuário Memorial Frei Damião, na cidade de Guarabira-PB.

Nas últimas décadas a região Nordeste surgiram novas construções na região. No Ceará a estátua da beata Menina Benigna, de 26 metros de altura, que fica em Santana do Cariri, no Ceará; a cidade de Pilar, a 34 km de Maceió, também se incluiu nesta disputa, lá estão construindo a estátua de Jesus Cristo, a meta é ser o maior Cristo do mundo, com 70 metros de altura; Essa não é a primeira imagem gigante na cidade, Pilar-AL, já possuía outro monumento gigante à imagem gigante de Nossa Senhora do Pilar, padroeira da cidade, com 20 metros de altura (Pilar Prefeitura, 2024, s/p).

Voltando ao Ceará, na cidade do Crato, Região do Cariri, temos um dos maiores monumentos da América Latina dedicado à Nossa Senhora de Fátima, com 45 metros de altura. A construção da obra não foi tranquila, depois de 2009 sofreu um embargo Ministério Público Estadual (MPE), devido a utilização de recursos públicos, que argumentou que o município não tinha perfil religioso e o Estado Laico. O Tribunal de Justiça do Estado acabou autorizando a construção.

E Pernambuco não podia ficar de fora dessa disputa, lá na cidade do Cabo de Santo Agostinho, na Região Metropolitana do Recife, vai ganhar um novo monumento sagrado, segundo os construtores a maior estátua da Padroeira do Brasil, com 45 metros de altura.

No Rio Grande do Norte os católicos da região do Seridó em Carnaúba dos Dantas RN, inauguraram em julho de 2024, a imagem de Nossa Senhora das Vitórias, com 18 metros de altura. E na cidade de Natal a Prefeitura de Natal anunciou a construção de uma estátua de Nossa Senhora de Fátima, com 34 metros de altura e feita de concreto, a estátua será um dos elementos centrais do

Santuário de Fátima. Apesar do Estado brasileiro ser considerado laico a construção da obra foi publicada em 28 de maio no Diário Oficial do Município.

5. O IMPACTO DA IMAGENS

Frequentemente, a presença dessas imagens fomenta uma maior mobilização comunitária e estimula a participação dos indivíduos em eventos religiosos, constituindo um local de encontro para a celebração conjunta da fé. Isso intensifica as relações sociais e cria uma sensação de unidade em relação a valores e práticas religiosas.

Apesar dos impactos serem majoritariamente positivos, a edificação de grandes estruturas religiosas também pode resultar em impactos ambientais e urbanos. Algumas imagens estão situadas em zonas rurais ou perto de áreas naturais, o que demanda precaução para prevenir prejuízos ao meio ambiente. Em certas situações, a edificação de imagens colossais de santos pode provocar conflitos religiosos, particularmente em regiões onde coexistem diversas denominações cristãs e outras crenças.

A edificação de gigantescas estátuas católicas pode ser interpretada por alguns como uma declaração de supremacia do catolicismo, o que frequentemente gera debates acerca do emprego de fundos públicos em projetos religiosos. Para os evangélicos essa prática vai de encontro ao Evangelho, por incentivar a idolatria ao promover a veneração dessas figuras. Não apenas os grupos evangélicos fazem essa crítica, na literatura jornalística temos caso de grupos de ateus que protestaram contra a construção destas imagens.

Estes debates também abordam questões acerca da laicidade do espaço público, destacando a importância de políticas que protejam a diversidade religiosa e ao mesmo tempo valorizem o patrimônio cultural. Tudo isso demonstra que estes gigantes da fé tem uma importância que ultrapassa a questão da devoção.

Essas construções muitas vezes tornam-se alvos de variados tipos de críticas, que são feitas por variados grupos, desde religiosos a agentes públicos.

O turismo impulsionado pelas imagens gigantes de santos gera novas oportunidades de emprego nas áreas de hotelaria, gastronomia, comércio e serviços turísticos. Isso contribui para a economia local, especialmente em cidades menores e menos industrializadas, que passam a depender menos de atividades econômicas tradicionais.

A construção de grandes imagens religiosas frequentemente atrai investimentos em infraestrutura, como melhorias nas estradas, sinalização, iluminação e áreas de lazer. As áreas ao redor das estátuas costumam receber adaptações urbanísticas, como praças, áreas de convivência, estacionamentos e parques, melhorando o ambiente para visitantes e moradores.

As imagens gigantes mudam a paisagem local, tornando-se marcos visuais que caracterizam as cidades. Essas estátuas passam a ser associadas diretamente às localidades, como símbolos que representam a identidade do município e que reforçam o vínculo entre o santo homenageado e a população local. Essa nova identidade visual pode tornar a cidade mais conhecida nacionalmente, ajudando na promoção turística e na consolidação de uma imagem religiosa regional.

Outra crítica foca na questão do comércio que se estabelece ao redor dos monumentos, frequentemente com o respaldo da igreja ou do governo local, suscitando o temor de que o local perca sua identidade religiosa e se transforme em um local comercial. Talvez o uso de recursos seja o que mais gera críticas,

resultando frequentemente em processos judiciais, principalmente quando muitas dessas construções são financiadas pelo governo, em meio a realidades de extrema pobreza em diversas regiões.

6. CONCLUSÃO

As imagens gigantes de santos nas cidades do Nordeste brasileiro provocaram uma transformação profunda, não apenas ao fortalecer a fé e a cultura popular, mas também ao impulsionar o desenvolvimento socioeconômico e turístico das localidades. Esses monumentos passaram a ser símbolos da religiosidade local, contribuindo para a identidade cultural, o desenvolvimento urbano e a coesão social, ao mesmo tempo em que enfrentam desafios relacionados ao impacto ambiental, às tensões religiosas e à sustentabilidade da infraestrutura para o turismo.

Elas são símbolos duradouros da espiritualidade e da identidade cultural do Brasil, reforçam devoções já existentes, assim como criam novos espaços de devoção.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Thalís. **Juçaral vai ganhar a maior imagem de Nossa Senhora Aparecida do Brasil**. Publicado em 09 de agosto de 2023. Disponível em: <https://www.folhape.com.br/noticias/pernambuco/jucaral-vai-ganhar-a-maior-imagem-de-nossa-senhora-aparecida-do-brasil/285044/>. Acesso: 18 jul. 2024.

AZZI, Riolando. **A Igreja Católica e o Estado Brasileiro** - História da Igreja no Brasil, Terceira Época (1930-1964). 1. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

CABRAL, Newton; SILVA, Cícero. A devoção a Santa Rita de Cássia em Santa Cruz Rio Grande do Norte. *Paralellus – Revista Eletrônica em Ciências da Religião* - Unicap, Recife, v. 6, n. 12, p. 251-264, jan./jun. 2015.

CORIMATAÚ, Giru. **Carnaúba dos Dantas inaugura imagem de Nossa Senhora das Vitórias no “Monte do Galo”**. Publicado em: 21 de junho de 2024. Disponível em: <https://www.giourimatau.com.br/carnauba-dos-dantas-inaugura-imagem-de-nossa-senhora-das-vitorias-no-monte-do-galo/>. Acesso: 26 jul. 2024.

G1 GLOBO. **Aparecida, Cristo Redentor e Buda: Conheça estátuas religiosas gigantes construídas no Brasil**. Vale do Paraíba e Região. 11/10/2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/vale-do-paraiba-regiao/festa-da-padroeira/noticia/2023/10/11/aparecida-cristo-redentor-e-buda-conheca-estatuas-religiosas-gigantes-construidas-no-brasil.ghtml>. Acesso: 22 jul. 2024.

KARNAL, Leandro; FERNADES, Luiz. **Santos Fortes: Raízes do Sagrado no Brasil**. 1. ed. Rio de Janeiro: Anfitatro, 2017.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DO CEARÁ. **MP tenta impedir a construção de monumento religioso com dinheiro público no Crato**. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/noticias/mp-tenta-impedir-a->

construcao-de-monumento-religioso-com-dinheiro-publico-no-crato/100366362. Acesso: 18 jul. 2024.

NOVO Poder Confiar. **Natal vai ganhar nova estátua de Nossa Senhora de Fátima.** Publicado em: 2 de junho de 2024, 7h58. Disponível em: <https://www.novonoticias.com.br/natal-vai-ganhar-nova-estatuade-nossa-senhora-de-fatima/>. Acesso: 26 jul. 2024.

PILAR PREFEITURA. **Estátua de Cristo projetada para ser a maior do mundo começa a ganhar forma em Pilar, AL.** Publicado em 30 de janeiro de 2024. Disponível em: <https://www.pilar.al.gov.br/2024/01/30/estatuade-cristo-projetada-para-ser-a-maior-do-mundo-comeca-a-ganhar-forma-em-pilaral/#:~:text=O%20monumento%2C%20que%20vai%20retratar,considerad a%20a%20maior%20do%20Brasil.&text=O%20artista%20cearense%20est%C3%A1%20morando,onde%20est%C3%A1%20esculpindo%20a%20est%C3%A1tu a..> Acesso em: 17 dez. 2024.

QUESTÕES INTELIGENTES OAB. **Justiça barra estátua gigante e ordena retirada de monumentos dedicados à Padroeira em Aparecida.** Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/noticias/justica-barra-estatuagigante-e-ordena-retirada-de-monumentos-dedicados-a-padroeira-em-aparecida/770640105>. Acesso: 18 jul. 2024.

SOUZA, Regis de Toledo; SILVA, André Luiz da (orgs). **Religião e Imagética:** caminhos da devoção popular no Brasil e no México. Porto Alegre: Editora Armazém Digital, 2008.

UCHOA, Nívia Uchoa; GOMES, Ariel. **Crato:** Horto de Nossa Senhora de Fátima recebe milhares de fiéis em inauguração de novo espaço. Disponível em: <https://www.ceara.gov.br/2018/07/01/crato-horto-de-nossa-senhora-de-fatima-recebe-milhares-de-fieis-em-inauguracao-de-novo-espaco/>. Acesso: 18 jul. 2024.

GT 4 – Religião vivida e Teologia

A EPÍSTOLA DE TIAGO E A PRÁXIS CRISTÃ: UMA ANÁLISE DE TEXTOS SELECIONADOS

*Renato César Alves da Silva**

RESUMO

Dentre os vários escritos do Novo Testamento cristão, a epístola de Tiago – ou São Tiago, na versão católica da Bíblia Sagrada – se sobressai ao incentivar a vivência prática dos ensinamentos de Cristo. Por causa disso, muitos autores a chamam de "literatura proverbial no Novo Testamento". Nesta comunicação, após uma breve introdução sobre a autoria e o contexto histórico da carta, serão selecionados trechos que evidenciam a inquietude do autor em relação a esse tema. Em seguida, será conduzida uma análise linguística e hermenêutica de cada perícopo selecionada, com o objetivo de demonstrar como a religião vivida – pregação do evangelho, cuidado com os mais vulneráveis e vida íntegra em

comunidade – era uma preocupação da igreja primitiva e, por consequência, também deve ser da igreja contemporânea. Este estudo se soma às demais pesquisas em andamento que se esforçam para construir, de maneira mais intensa, um modo de pensar que estreite ainda mais a distância entre a teologia bíblica e a teologia prática.

Palavras-chave: Práxis cristã. Epístola de Tiago. Religião vivida. Hermenêutica bíblica. Teologia prática.

1 INTRODUÇÃO

A epístola de Tiago ocupa um lugar único no Novo Testamento por seu foco destacado na vivência prática da fé. Diferente de outras cartas que abordam aspectos teológicos mais profundos, Tiago concentra-se em como a fé deve se manifestar em ações concretas no cotidiano. Como ele mesmo disse: “Sejam praticantes da palavra e não somente ouvintes” (Tiago 1.22). A carta aborda questões como a felicidade no meio das tribulações, o preconceito social e o cuidado com os necessitados, ressaltando que a verdadeira religião não está apenas em palavras ou ritos, mas nas atitudes e comportamentos que refletem os ensinamentos de Cristo.

Como evidenciou Adam (2019, p. 312), a religião vivida é “uma forma de observar e ler o contexto da vida e da religião fora do âmbito estritamente institucional, normativo, tradicional e dogmático da Igreja”. Esse caráter vivido permeia toda a epístola de Tiago, estabelecendo uma crítica direta à religiosidade vazia e teórica.

O objetivo deste artigo é examinar como Tiago constrói essa ênfase na vivência prática da religião e suas implicações para a comunidade cristã. Para tanto, será realizada uma análise hermenêutica de passagens selecionadas da epístola. Dessa forma, busca-se explorar como a epístola de Tiago oferece uma visão clara de uma religião vivida, que se manifesta em atitudes transformadoras, alinhando-se com o conceito bíblico de uma fé que produz frutos e modifica a realidade.

2 AUTORIA, DATAÇÃO, DESTINATÁRIOS E CONTEXTO HISTÓRICO

A epístola de Tiago apresenta alguns desafios no que diz respeito à identificação de sua autoria. Essa informação é inferida, mas não pode ser comprovada através da arqueologia ou da história. Portanto, o próprio texto e a tradição cristã são fontes de informação para essa investigação. A carta é atribuída a “Tiago, servo de Deus e do Senhor Jesus Cristo” (Tiago 1.1). Entretanto, há quatro homens com esse nome mencionados no Novo Testamento, sendo os dois principais candidatos à autoria da epístola: Tiago, irmão de Jesus, e Tiago, filho de Zebedeu, que também era apóstolo.

Tanto para Moo (1990, p. 22) quanto para Davids (1997, p. 17), o primeiro é amplamente aceito como o autor da carta. Tiago, também chamado de “Tiago, o Justo”, foi uma figura importante na igreja primitiva de Jerusalém. Ele se converteu após a ressurreição de Jesus e se tornou uma liderança notável na comunidade cristã (Gálatas 1.19; Atos 15.13-21). Eles favorecem essa hipótese, dado o seu papel proeminente na igreja de Jerusalém e o tom taxativo da carta, o que sugere um líder influente. **O segundo candidato, apesar de ser apóstolo**

e irmão de João, é menos aceito pelo fato dele ter sido martirizado por Herodes Agripa I por volta de 44 d.C. (Atos 12.2), e a carta parece ter sido escrita depois desse período.

A epístola foi provavelmente escrita em meados da década de 40 d.C., antes do martírio de Tiago (MOO, 2020, p. 47). Essa data sugere que Tiago escreveu numa época em que o cristianismo estava se espalhando rapidamente, e as comunidades cristãs estavam enfrentando desafios, tanto internos quanto externos. A carta é endereçada "às doze tribos que se encontram na Dispersão" (Tiago 1:1), o que indica que ela foi escrita para cristãos judeus dispersos fora da terra de Israel, vivendo em diferentes regiões do Império Romano. "Estes crentes judeus eram basicamente pessoas pobres que estavam vivendo uma situação de considerável tensão social (MOO, 1990, p. 31).

Tiago escreve a partir de uma perspectiva profundamente enraizada no judaísmo. A epístola está "completamente imbuída do espírito e das figuras do judaísmo e do Antigo Testamento – a ponto de refletir os antecedentes dos leitores e do autor" (MOO, 1990, p. 30). Isso sugere que os destinatários eram judeus convertidos ao cristianismo que ainda mantinham forte ligação com as tradições de seus antepassados. Os destinatários da carta parecem estar enfrentando provações e perseguições (Tiago 1:2-4; 5:10-11). O tom de encorajamento, especialmente em relação à perseverança em tempos difíceis, sugere que os cristãos judeus estavam sofrendo por sua fé. O autor enfatiza uma religião prática, demonstrada em ações que refletem o caráter de Deus.

3 ANÁLISE HERMENÊUTICA DOS TEXTOS SELECIONADOS

3.1 Alegria nas dificuldades (1:2-4 e 12)

O primeiro desafio proposto pelo autor é apresentado nos versos iniciais da carta: encontrar motivos para se alegrar no meio das dificuldades. A mensagem é contra intuitiva, pois não parece fazer sentido alegrar-se pelo fato de passar por várias provações. Na verdade, pela ótica de Tiago, isso é uma oportunidade fornecida pelas provações (MOO, 2020, p. 77).

A provação da fé, enviada por Deus, produz perseverança. Ou seja, consolida ainda mais a crença que a comunidade já tem. Essa perseverança, se levada às últimas consequências, preparará os cristãos para todas as situações da vida. Nas palavras da epístola, eles seriam "perfeitos e íntegros, sem que lhes falte nada" (Tiago 1.4).

A dificuldade deveria ser ressignificada. Para Davids, mesmo diante de dores e sofrimentos, o foco deveria estar na ação de Deus por trás daquela situação. Ele diz:

Tiago aponta para uma perspectiva transformada por tais provações. Se a pessoa enxergar a situação difícil não meramente da perspectiva do problema imediato, mas também da perspectiva do resultado que Deus está produzindo, ela pode sentir profunda alegria. (Davids, 1997, p. 47)

O olhar deve ser diferente, não focando no presente, mas no futuro. As dificuldades irão passar, mas o que Deus está fazendo é permanente. Portanto, resta alegrar-se.

Ainda no mesmo capítulo, no verso 12, encontramos um reforço desta mensagem inicial. Mais uma vez, quem é provado e persevera, é visto como feliz e abençoado. Além dos benefícios que já foram apresentados anteriormente, Deus também dará uma recompensa aos que permanecem fiéis nas tribulações:

a coroa da vida. Conforme observou Moo (1990, p. 70), é possível que o autor estivesse aludindo à coroa de louros usada pelos atletas vitoriosos, que simbolizava glória e honra.

Outro aspecto importante nesse verso é que ele associa diretamente o amor a Deus ao fato de perseverar nos desafios da vida. Deus dará a coroa da vida aos que o amam, estes são os que permanecem fiéis. Para Moo (2020, p. 101) o objetivo desse versículo é “encorajar os cristãos a aguentarem as provações com fidelidade para que possam receber a recompensa prometida por Deus”.

3.2 O cuidado com os necessitados e a pureza (Capítulo 1.27)

Outro ponto que demonstra a religião vivida, de maneira que agrada a Deus, é agir de maneira que fosse amparar os vulneráveis e se manter puro das contaminações do mundo. É possível que, neste texto, Deus seja apresentado como pai, pelo fato da caridade e benevolência seja parte da natureza de Deus (DAVIDS, 1997, p. 77).

Vale lembrar que Tiago não está resumindo todos os aspectos da religião nesse verso, mas lembra de que uma religião sem esses elementos não é nada. Para Moo:

Um teste da religião pura, por conseguinte, é o grau em que estendemos auxílio aos desprotegidos no nosso mundo — independentemente de serem viúvas e órfãos, imigrantes tentando se ajustar a uma nova vida, habitantes empobrecidos do terceiro mundo, os incapacitados ou os sem-teto. (Moo, 2020, p. 132)

A verdadeira fé irrompe do ambiente litúrgico e alcança quem precisa. A religião vivida, proposta por Tiago, está em movimento: cuidando dos doentes, visitando os enlutados, animando os fracos na fé, doando para os economicamente fragilizados e velando pelos psicologicamente debilitados.

3.3 A fé genuína é manifestada por boas obras (Capítulo 2.14-17)

Nessa perícope, percebemos o suprassumo da religião vivida: a fé genuína deve ser evidenciada através das ações (costumeiramente traduzida como obras). É um texto que, aparentemente, contrasta com os demais textos no Novo Testamento que falam da salvação somente pela fé. Mas se nos atentarmos à mensagem inteira de Tiago, perceberemos que o caminho que ele está propondo é: viver aquilo que se acredita de maneira fiel.

“Não há salvação para a pessoa cujo discipulado é deficiente na fé. Se esta for apenas intelectual, expressa tão-somente em práticas religiosas, não vai salvar a pessoa.” (DAVIDS, 1997, p. 87) E, conforme escreveu Moo, fazendo referência à Mateus 25.42-43, (2020, p. 165): “Deus, diz Jesus, garantirá a entrada no reino com base nas obras de caridade, mas tirará da sua presença aqueles que falham em aliviar as necessidades dos destituídos.” A religião verdadeira, neste texto, é revelada por meio da assistência aos crentes necessitados. Além disso, o autor demonstra que a crença deslocada da vivência é considerada demoníaca (Tiago 2.19).

3.4 Os quatro mandamentos (Capítulo 5.13-16)

Nos instantes finais da epístola, o autor dá conselhos para várias circunstâncias da vida: momentos de sofrimento, alegria, enfermidades físicas ou espirituais. Ele diz: “Alguém de vocês está sofrendo? Faça oração”. Essa expressão “a experiência de todo tipo de aflição e provação” e, na verdade, “a oração a ser

oferecida pelos crentes em tais circunstâncias não é necessariamente em favor do livramento das provações, mas por força para resistir a elas em fidelidade.” (MOO, 1990, p.174).

O segundo conselho é: cantar louvores quando estiver alegre. É, possivelmente, um complemento da oração no sofrimento. Na verdade, o louvor também é uma espécie de oração. Oração de exaltação. Muito comum nos Salmos veterotestamentários. É um lembrete que os discípulos devem voltar-se para Deus nos momentos de tristeza e alegria. (MOO, 2020, p. 296) Ademais, “há um uso apropriado da língua nos momentos de alegria, pois o Novo Testamento constantemente ordena aos crentes que estejam cheios de louvor a Deus, no lar e no trabalho, bem como na igreja (1 Coríntios 14.15; Efésios 5.19; Colossenses 3.16; Filipenses 4.4)” (DAVIDS, 1997, p. 158).

Por fim, o último direcionamento é com relação às enfermidades físicas ou pecados. O caminho é a confissão pública dos pecados e oração. A confissão é parte do processo do perdão (DAVIDS, 1997, p.160) e a oração é a chave desse texto. O enfoque maior é na oração: “a oração da fé salvará o enfermo”. Vale ressaltar que “a oração de fé que cura no versículo 15 é oferecida não pelo sofredor, mas pelos presbíteros” (MOO, 2020, p. 306). Os versículos seguintes desse recorte, continuam fornecendo um exemplo de alguém que orou e foi considerado justo: o profeta Elias. Mostrando que a religião vivida nas tribulações está pavimentada no poder da oração.

4. CONCLUSÃO

Ao longo de sua carta, Tiago desafia os cristãos a refletirem uma fé autêntica e transformadora, não apenas por palavras, mas por ações concretas que impactam a vida cotidiana. Sua mensagem está centrada na ideia de que a verdadeira religião é vivida. Ao longo da análise hermenêutica, ficou claro que Tiago não propõe uma fé meramente teórica ou intelectual, mas uma fé que se torna visível nas atitudes, no tratamento do próximo e na fidelidade a Deus, especialmente em tempos de provação, diminuindo, assim, a distância entre a Teologia Bíblica e a Teologia Prática.

Assim, a epístola de Tiago continua a oferecer lições profundas para os cristãos contemporâneos. Em um mundo onde muitas vezes a fé é reduzida a rituais e discursos, Tiago nos convida a viver uma fé que se materializa nas ações, no cuidado mútuo e na integridade diante de Deus. Sua mensagem desafia os crentes a integrar a espiritualidade na vida cotidiana, tornando-a não apenas um conjunto de crenças, mas uma prática vivida e palpável que reflete o caráter de Cristo. Por fim, também foi possível observar como a religião vivida, proposta por Tiago, é uma porta aberta para a ampliação da Teologia Prática, ajudando, inclusive, no evangelismo (ADAM, 2019, p. 325).

REFERÊNCIAS

ADAM, Júlio César. **Religião vivida e teologia prática: possibilidades de relacionamento no contexto brasileiro**. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 51, n. 2, p. 311-328, 2019.

BÍBLIA, Nova Almeida Atualizada. São Paulo: SBB, 2017.

DAVIDS, Peter H. **Novo comentário bíblico contemporâneo: Tiago**. São Paulo: Vida, 1997.

MOO, Douglas J. **Tiago: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1990.

MOO, Douglas J. **O comentário de Tiago**. São Paulo: Shedd Publicações, 2020.

FÉ E RAZÃO: A RELIGIÃO VIVIDA NA COMPREENSÃO ESPIRITUAL NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO⁹

*Marcone Felipe Bezerra de Lima **

*Orientador: José Tadeu Batista de Souza ***

RESUMO

Este trabalho visa à compreensão do método agostiniano da relação entre fé e razão na religião, uma vez que o fenômeno religioso como prática da fé vincula-se às realidades inteligíveis. Para tanto, será demonstrado como Santo Agostinho articula racionalidade e espiritualidade no campo do sagrado, principalmente, a partir das obras *A Trindade* e *Confissões*. Conforme o Hiponense, a compreensão da realidade espiritual inicia-se com os sentidos que captam as informações exteriores, assim, ocorre uma graduação do visível ao invisível, o que significa dizer da possibilidade do conhecimento humano apreender as realidades inteligíveis iniciais. Esse entendimento prepara a mente para questionamentos, que, com a fé, tenha-se discernimento do como e do porquê da espiritualidade a fim de conhecer o Deus-Criador para amá-Lo *amando o próximo como a si mesmo*, configurando numa religião vivida racionalmente.

Palavras-chave: Fé e razão. Religião vivida. Espiritualidade. Santo Agostinho.

1. INTRODUÇÃO

Entender a ontologia humana é sinônimo de compreender e modular o comportamento para o fim ético. Esse entendimento origina-se da Imagem de Deus no ato criacional, a qual é uma derivação da essência divina no homem. Em sua obra *A Trindade*, Agostinho explica que:

considerando o precedente, com a ajuda de nosso Deus e Senhor e conforme nossa capacidade, empreenderemos a tarefa que nos pedem, e assim demonstraremos que a Trindade é um só e verdadeiro Deus, e quão retamente se diz, se crê e se entende que o Pai, o Filho e o Espírito Santo possuem uma só e mesma substância ou essência. Assim não poderão afirmar, por assim dizer, que enganamos os adversários com nossas pretensões. Mas que se convençam pela própria experiência de que existe aquele sumo Bem, só visível às mentes muito puras. **E se eles não podem compreender, é porque o limitado olhar da**

⁹ Este trabalho faz parte de nossa pesquisa de doutorado que é financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

* Doutorado em andamento em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: marconefelipe25@hotmail.com.

** Doutorado em andamento em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: marconefelipe25@hotmail.com.

inteligência humana não é capaz de se fixar nessa luz sublime, se não for alimentado pela justiça fortalecida pela fé [...] (Agostinho, 1995, p. 27, grifo nosso).

Com esse pensamento, Agostinho mostra uma organização para se chegar ao seu cogito de ética. Primeiro o convencimento de uma substância pessoal originadora: o Bem, que é Deus; depois a purificação da mente, a consubstanciação, e, por fim, ser iluminado, direcionado, para refletir a justiça para a prática do bem – o sentido de ética. Para tanto, deve-se, inicialmente, conhecer a si mesmo, ou seja, sua estrutura, a fim de categorizar o que é essencial e fundamental em determinada entidade real, histórica. A busca pelas respostas dos questionamentos internos, que são geradas pela fé e o pensar, é uma exigência para o fundamento das suas inquisições. As suas investigações têm como centro as próprias características morais e intelectuais e essas apontam para o conhecimento espiritual, e para esse entendimento, é necessário passar pelo conhecimento de Deus por meio da graça e iluminação para praticar a verdadeira espiritualidade – o amor a Deus por meio do próximo.

Acerca do amor como evidência das escolhas humanas, Marcos Costa (2002, p. 294-295) argumenta:

Para resolver tal drama, Agostinho constrói uma moral deduzida a partir de dois princípios: do seu eudemonismo, ou seja, de que a felicidade última do homem é a busca da felicidade, e que esta não se encontra senão em Deus, único ser capaz de dar-lhe a ‘verdadeira felicidade’; e que a livre vontade humana seja o sujeito da obrigação moral. Para tanto, desenvolve os conceitos de ‘*uti-frui*’ como princípio da moralidade, através do qual o homem, pela vontade livre, como conhecedor da ‘justa ordem’, escolhe, dentre as coisas que o rodeiam, algumas para serem gozadas e outras para serem apenas usadas. Por outra, o homem escolhe entre seguir a reta ordem ou, ao contrário, desrespeitá-la. Assim, para Agostinho, a vida moral traduz-se, forçosamente, numa sequência de atos individuais de escolha. Cada um deles implica uma tomada de posição em face às coisas; ou as fruímos ou nos utilizamos delas.

‘Fruir significa afeição-se a algo por si mesmo, ou seja, ‘fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria’ (*De civ. Dei*, XI, 25). ‘Utilizar, ao contrário, é orientar o objeto do qual se faz uso para obter o objeto que se ama, caso tal objeto mereça ser amado’. O uso ilícito, por sua vez, recebe o nome apropriado de abuso, ou seja, ‘quando se oferece onde não convém ou o que não convém neste lugar, mas noutro, ou quando se oferece, quando não convém ou o que não convém na ocasião, mas noutro lugar’ (*Ibid.*, XV, 7, 1- destaque).

Assim sendo, Agostinho deixa bem claro que, dentro da ordem hierárquica de valores estabelecida por Deus, entre as coisas que nos rodeiam, ‘há algumas para serem fruídas, outras para serem utilizadas e outras ainda para os homens fruírem e se utilizarem delas. As que são objeto de fruição fazem-nos felizes. As de utilização ajudam-nos a tender à felicidade e servem de apoio para poderem conseguir e unirmos as que nos fazem felizes’ (*De doc. christ.*, I, 3, 3, grifo nosso).

Como se vê, Agostinho não anula a razão, porém afirma que o intelecto precisa da iluminação para a operação da fé, ou seja, não diviniza a razão nem anula a fé. Na obra *Confissões*, o Doutor da Interioridade revela por onde buscou Deus. Intelecto não é suficiente sem o auxílio divino:

Quando deixaste de me acompanhar, ó Verdade, ensinando-me o que devia evitar e o que devia procurar, sempre que te manifestei minhas humildes observações e que te consultei? Percorri o mundo exterior com os sentidos, examinei a vida do meu corpo e os meus próprios sentidos. Daí entrei nas profundezas da memória, admiravelmente repleta de inúmeras riquezas. Observei-as estupefato. Nada pude discernir sem o teu auxílio, e reconheci que nada disso eras tu. Nem era eu o descobridor quando percorria todas as coisas, tentando distingui-las e avaliá-las de acordo com a dignidade de cada uma, tomando e interrogando as que me eram transmitidas pelos sentidos. Analisei as que sentia como unidas a mim; examinei e classifiquei os próprios órgãos, dos quais as recebera. Enfim, no vasto tesouro da memória, revolvi muitas impressões, guardando algumas e trazendo outras à luz. Entretanto, nem a pessoa empenhada nesse trabalho, ou melhor, nem as minhas forças que me faziam trabalhar não eram tu, pois tu és a luz inextinguível que eu consultava sobre a existência, a natureza e o valor de todos os seres. Ouvia teus ensinamentos e tuas ordens. E o faço muitas vezes, pois me é agradável, e neste prazer me refugio assim que posso livrar-me de minhas ocupações. Em nenhuma dessas realidades que percorro, e sobre as quais te consulto, encontro lugar seguro para minha alma, senão em ti. Somente em ti posso reunir todos os pensamentos dispersos, e nada de mim se afasta de ti. E tu às vezes me introduzes num sentimento interior totalmente desconhecido, inexplicavelmente doce; tal sentimento, se atingisse dentro de mim a plenitude, tornar-se-ia algo certamente não pertencente a esta vida. Contudo, recaio em baixezas cujo peso me acabrunha. Deixo-me absorver e dominar pelas imperfeições habituais. Choro muito por essas coisas, porém me sinto ainda muito tolhido. Como pesa o fardo do hábito! Não quero estar onde posso, nem posso estar onde quero; de qualquer modo, sou infeliz.

Examinei minhas fraquezas pecaminosas sob as três formas da concupiscência, e invoquei tua destra para me salvar. Apesar de ter o coração ferido, vi o teu esplendor e, ofuscado, falei: Quem pode lá chegar? Sim, fui expulso da tua presença. Tu és a verdade que a tudo preside, e eu, na minha avidez, não queria perder-te, mas possuir a ti e ao mesmo tempo a falsidade. Pois, ninguém quer mentir tanto, a ponto de ele mesmo ignorar a verdade. E assim te perdi, porque tu não aceitas ser possuído juntamente com a mentira (Agostinho, 1997, p. 321-322).

Agostinho afirma que fez um grande percurso para encontrar a Verdade: “Percorri o mundo exterior com os sentidos, examinei a vida do meu corpo e os meus próprios sentidos. Daí entrei nas profundezas da memória, admiravelmente repleta de inúmeras riquezas. Observei-as estupefato. Nada pude discernir sem o teu auxílio, e reconheci que nada disso eras tu”, isso mostra que sem a Iluminação Divina, o homem não pode conhecer a Verdade.

2. A ESTRUTURA COGNITIVA E SUA RELAÇÃO COM O CONHECIMENTO

Para se entender o processo da atuação da mente humana, faz-se necessário mostrar a estrutura da alma, ou seja, suas faculdades, segundo Agostinho:

A alma sabe com certeza que existe, vive e entende. Que a alma não acrescenta nada ao conhecimento (isto é, à autoconsciência) que tem de si mesma, quando ouve a ordem de se conhecer. Ela sabe com certeza que essa ordem lhe foi dirigida, a ela que existe vive e entende. Por certo, o cadáver também existe, e o animal também vive. Contudo, nem o cadáver nem o animal podem entender. Assim a alma sabe que existe e vive, como existe e vive a inteligência. Ao contrário, quando a alma se imagina ser ar, julga que o ar entende, mas ‘sabe’ que é ela que entende. Não ‘sabe’ que é ar, apenas pensa sê-lo.

Que ela deixe de lado o que pensa ou imagina de si e veja o que ‘sabe’. E fique com essa certeza, da qual jamais duvidaram até os que admitiram que a alma é este ou aquele corpo. Nem toda alma se considera ar, pois outras pensaram ser fogo; outras, o cérebro e outras ainda, este ou aquele elemento material, como enumerei acima. Todos, porém, sabiam que existiam, conheciam e tinham vida. O fato de compreender referiam-no ao objeto que entendiam; o de existir, porém, e o viver referiam-nos a si mesmos. Ninguém duvida que aquele que entende está vivo; e aquele que está vivo é porque existe. Portanto, o ser que entende existe e vive, o que não acontece com o cadáver que não vive. Nem acontece com a alma dos animais, que vive, mas não entende. A alma humana, porém, vive, entende e existe, de modo peculiar e mais nobre.

Do mesmo modo toda alma humana sabe que quer. Sabe igualmente que para querer é preciso ser, é preciso viver. Mas desta vez ainda, ela refere o ato de querer ao objeto que a vontade lhe faz querer. A alma sabe igualmente que se recorda, mas aí ainda, ela sabe que para se recordar é preciso ser, é preciso viver. Mas até a memória nós referimos ao que nós recordamos, graças a ela.

Portanto, dessas três faculdades (a memória, a inteligência e a vontade), duas delas: a memória e a inteligência contêm o conhecimento e a ciência de muitas coisas. E a vontade está lá para nos fazer gozar e usar dessas coisas. Gozamos do que conhecemos, quando a vontade repousa com complacência nessas coisas. Fazemos uso quando referimos esses conhecimentos para outro fim, o qual será o verdadeiro objeto de gozo. E a única coisa que torna má e culpável a vida humana é o mau uso e o mau gozo. Mas não é este o lugar para dissertarmos sobre esse assunto (Agostinho, 1995, p. 326-327).

Agostinho descreve as funções das faculdades da alma – “Portanto, dessas três faculdades (a memória, a inteligência e a vontade), duas delas: a memória e a inteligência contêm o conhecimento e a ciência de muitas coisas. E a vontade está lá para nos fazer gozar e usar dessas coisas” e explica a fonte a fonte do mal:

“E a única coisa que torna má e culpável a vida humana é o mau uso e o mau gozo”. Ainda argumenta que:

como estamos tratando da natureza da alma, deixemos de lado em nossa consideração todos os conhecimentos captados do exterior pelos sentidos corporais e demos maior atenção ao que antes estabelecemos, ou seja, consideremos que todas as almas têm conhecimento de si mesmas, e disso têm certeza.

Ora, certos homens duvidaram se a faculdade de viver, recordar, entender, querer, pensar, saber, julgar, não provinha do ar, do fogo, do cérebro, do sangue ou dos átomos, ou ainda se, além desses quatro elementos mais defendidos, ou talvez, de um quinto elemento de natureza ignorada. Ou também, se a estrutura ou constituição de nosso próprio corpo era que realizava todas essas atividades. Uns defenderam tal opinião, outros tal outra. Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar de sua dúvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa (Agostinho, 1995, p. 328).

Segundo Mariciane Nunes sobre a obra *A Trindade*:

Em *A Trindade*, Agostinho apresenta o tema da vontade como uma potência ligada à memória e à inteligência, ou seja, um elemento que colabora no processo do conhecimento trilhado pelo homem, desde as coisas materiais, presentes no mundo sensível, até ao conhecimento mais pleno, o contato com a Sabedoria e o reconhecimento de Deus como um ser transcendente e eterno, além de todas as nossas capacidades. É a vontade, definida por Agostinho como ‘amor’ que, junto com a ‘memória de Deus’ e a ‘inteligência de Deus’, conduz ao conhecimento e ao amor daquele a quem o homem deve sempre estar voltado, Deus, a plena felicidade. A vontade, juntamente com a memória e a inteligência constituem o que Agostinho chama de *a Trindade interior presente no homem*, o que remete ao Deus Uno e Trino (Nunes, 2009, p. 80).

Isso significa que, para Agostinho, o conhecimento é resultado da conjuntura entre a liberdade das ações e a inteligibilidade das informações movimentadas pelo amor – Graça de Deus. Moacyr Novaes Filho explica a relação entre razão e fé no pensamento agostiniano:

Entretanto, o binômio de **razão** e **fé** mostra-se ainda mais relevante, dada a singularidade da conduta de Agostinho diante de problemas filosóficos específicos. A fé significa para ele um início de solução dos problemas, à medida que a fé na verdade das Escrituras proporciona ‘axiomas’ a partir dos quais a resposta deve ser procurada. Um exemplo importante desta conduta é o problema do livre-arbítrio. Importante tanto pelo seu conteúdo,

isto é, em razão da relevância filosófica de primeira ordem da questão da liberdade, quanto pela forma da solução agostiniana. O livre-arbítrio da vontade é um problema entre outras razões porque parece entrar em choque com a onisciência divina. Para muitos, o problema consistia basicamente num dilema, obrigando a que se escolhesse um dos termos, sacrificando o outro: ou o homem é livre, ou Deus tem conhecimento de todos os eventos, passados, presentes e futuros. **Mas Agostinho se recusa a escolher entre um e outro, afirmando os dois.** Mais precisamente, declara a situação a partir da qual recusa o dilema, uma vez que ambos os termos, liberdade do homem e presciência divina, são afirmados pelas Escrituras: 'O espírito religioso, porém, elege ambos, confessa ambos, e afirma ambos na fé piedosa' (*De ciuitate dei* V, 9, 2) (2009, p. 97, grifo nosso).

Portanto, para Agostinho, a fé coaduna-se à razão, uma vez que a alma (*animus*) humana é composta pela mente (*mens*) a qual subdivide-se em razão (*ratio*) e inteligência (*intellegentia*). A *mens* é considerada parte superior porque julga ser verdadeiro ou não o fato, e é a imagem de Deus (*imago Dei*):

Vemos assim, que na *mens* está presente tanto a razão como a inteligência. A razão é o movimento pelo qual a mente, o pensamento distingue ou associa diferentes conhecimentos adquiridos. Está subordinada à inteligência e/ou intelecto, termos que possuem certa equivalência, cuja superioridade resulta do fato de possuir uma ligação imediata com a verdade divina, pois é iluminado diretamente pela luz divina (Gracioso, 2010, p. 52).

Segundo Agostinho, por causa da razão, o homem é superior na esfera terrestre da criação. Entretanto, a razão necessita da iluminação para que compreenda a essência da espiritualidade, por isso que Agostinho elucida ainda sobre o valor do Evangelho como luz:

A fonte e luz das boas obras. Esta última consideração mantém em guarda os filhos dos homens, que confiam na proteção das asas de Deus, e se inebriem com a abundância de sua casa e se dessedentem na torrente de suas delícias. Pois, nele está a fonte da vida e na sua luz veremos a Luz, e ele estende sua misericórdia sobre os que o conhecem e sua justiça sobre os retos de coração. E ele estende sua misericórdia não porque o conhecem, mas para que o conheçam. E ele estende sobre eles sua justiça, com a qual justifica o ímpio, não porque são retos de coração, mas para que sejam retos de coração (Rm 4,5).

Esta consideração não provoca a soberba, vício que desabrocha quando alguém confia demasiado em si mesmo e se arvora em independente em sua vida. A soberba causa seu afastamento da fonte da vida, em cujas águas se vive a justiça, ou seja, a vida santa, e também da Luz imutável, a cuja aproximação a alma racional se acende de certo modo e faz com que seja ela mesma uma luz criada e finita. Assim era João, *facho que arde e ilumina*, o qual reconhecia de onde procedia sua luz. Ele diz: *De sua plenitude todos nós recebemos*. De quem, a não ser daquele

perante o qual João não era luz? Pois, ele era a *luz verdadeira que, vindo ao mundo, ilumina todo homem* (Jo 1,16.9).

Por isso, depois de o salmista dizer: *Conserva a tua graça aos que te adoram, e a tua equidade aos que têm o coração reto, acrescenta: Não venha sobre mim o pé do soberbo, e a mão do pecador não me comova. Eis que caíram os que cometem a iniquidade: foram derrubados e não se puderam levantar mais* (Sl 36,11-12). Com efeito, esta impiedade, que leva alguém a atribuir a si o que é de Deus, precipita-o em suas trevas, ou seja, nas obras da iniquidade. Pois estas obras, ele as faz e é capaz por si mesmo de as fazer. Não faz, porém, as obras da justiça, a não ser aproximando-se da fonte e da luz, na qual não existe indigência de vida e na qual não há mudança nem sombra de variação (Tg 1,17) (Agostinho, 1998, p. 27-28).

O Mestre do Ocidente enfatiza que a Luz divina surgiu como fonte para a iluminação da razão humana a fim de que a Graça alcançasse a raça humana: “A soberba causa seu afastamento da fonte da vida, em cujas águas se vive a justiça, ou seja, a vida santa, e também da Luz imutável, a cuja aproximação a alma racional se acende de certo modo e faz com que seja ela mesma uma luz criada e finita”.

3. CONCLUSÃO

Deste modo, Agostinho explica que o pecado afetou o livre-arbítrio, mas não o eliminou, portanto é necessária a iluminação pela graça de Cristo que restaura o entendimento do homem, pois a verdadeira fé é uma resposta consciente a um chamado. Dessa forma, uma vez que o intelecto foi iluminado, o livre-arbítrio da vontade direciona, junto à razão, o ser humano à virtude que, segundo Agostinho, é a ordem do amor, essa ordem é racionalizada pela iluminação gerando a verdadeira felicidade.

Portanto, crer é assentir, isto é, aceitar a verdade encarnada pelo intelecto convencido, assim, aceitando-a livremente. Isso significa que a fé confirma o conhecimento de Deus, visto que a razão aponta para a fé.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. Tradução, introdução e notas de Agostinho Belmonte e Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995, 726 p. [Coleção Patrística, n. 07].

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução, introdução e notas de Maria Luiza Jardim Amarante São Paulo: Paulus, 1997. 450 p. [Coleção Patrística, n. 10].

AGOSTINHO, Santo. **A graça (I)** – O espírito e a letra; A natureza e a graça; A graça de Cristo e o pecado original. Tradução, introdução e notas de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998, 317 p. [Coleção Patrística, n. 12].

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS; Recife: UNICAP, 2002.

GRACIOSO, Joel. **Interioridade e filosofia do espírito nas Confissões de Santo Agostinho**. 2010. 131 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

NOVAES FILHO, Moacyr. **A razão em exercício**: estudos sobre a filosofia de Agostinho. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.

NUNES, Mariciane Moraes. **Livre-arbítrio e ação moral em Agostinho: um estudo a partir do De Libero Arbitrio**. 2009. 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL E TEOLOGIA: ASPECTOS POSITIVOS E NEGATIVOS DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL NO MINISTÉRIO PASTORAL

*Marcelo Sales Andrade **

RESUMO

A Inteligência Artificial evoluiu muito nos últimos anos. Seu campo de atuação tem se alargado cada vez mais, e seu uso como fonte de pesquisa se expandiu de uma forma nunca vista antes. No campo da Teologia, o uso da Inteligência Artificial vem ganhando espaço cada vez maior como ferramenta de pesquisa e para tentar compreender algumas teorias ainda obscuras para a mente humana. O presente estudo visa avaliar o uso da Inteligência Artificial no ministério pastoral, considerando seus efeitos positivos e negativos, assim como seu uso nesse ministério, como método de pesquisa e seus efeitos no aconselhamento e tratamento mais humanizado por membros da congregação evangélica. Neste contexto, exploraremos como a IA pode influenciar a Teologia, destacando suas contribuições positivas, bem como a ampliação do conhecimento e capacidade analítica, ao lado de suas possíveis implicações negativas, tais como as questões éticas e os desafios para a compreensão teológica tradicional, podendo, inclusive, ser considerada como uma ameaça ao cristianismo.

Palavras-chave: Inteligência Artificial. Teologia. Ministério Pastoral.

1. INTRODUÇÃO

A Inteligência Artificial (IA) cresce cada vez mais no mundo contemporâneo e promete mudar drasticamente a forma como as pessoas vivem e trabalham. Visa explicar, modelar, igualar e até superar a inteligência humana. Um dos sistemas atualmente disponível é o *ChatGPT*, capaz de realizar atividades como aprendizado, resolução de problemas e tomada de decisões (Kaufman, 2016). Porém, não é capaz de substituir o bom senso humano

* Mestrado em andamento em ciências da religião na Universidade Católica de Pernambuco. Bacharelado em Teologia pela Faculdade Batista de Minas Gerais. Bacharelado em andamento em medicina pela universidade federal do Pará. Pós-graduação em Aconselhamento Pastoral pela Faculdade Batista de Minas Gerais. Pós-graduação em anestesiologia pelo CET integrado de Campinas. E-mail: marcelosales.and@terra.com.br.

Este artigo tem como objetivo analisar a influência IA no ministério pastoral, averiguando, os benefícios e malefícios nesse campo. A literatura encontrada mostra que essa ferramenta pode ser de grande importância em termos de melhoria das pesquisas e do conhecimento, devido a agilidade e facilidade de obter informações. Porém, um ponto importante é o dano e o prejuízo provocados a atividade pastoral e o esfriamento da relação entre os pastores e a comunidade.

IA e religião parecem campos diferentes e sem conexão, porém seu uso cresce no meio religioso, e muitos pastores utilizam essa ferramenta. Diante disso, questiona-se quais as implicações do seu uso sobre o ministério pastoral? Como se trata de uma reflexão com teor teológico, é necessário conhecer os principais atributos do ministério pastoral e segundo Lopes, a principal tarefa do pastor em relação à igreja e o ensino fiel das Escrituras Sagradas (Lopes, 2019).

O artigo está dividido em cinco seções. Na primeira, apresenta-se uma breve descrição sobre IA. Procura-se, também, mostrar as principais funções do ministério pastoral, com o objetivo de fornecer uma visão geral do que será abordado no tema em questão. Na segunda, aborda-se a IA a partir de alguns conceitos básicos, refletindo sobre como funcionam os bancos de dados além de diversas aplicações no dia a dia. Na terceira seção, comenta-se sobre o funcionamento da IA, suas redes neurais e conexões, simulando um cérebro humano na tomada de decisões. A quarta seção se concentra no uso da IA no contexto religioso cristão, considerando suas implicações na busca por informações e sua contribuição para o ministério pastoral.

A quinta seção aborda os riscos, seu impacto no meio cristão e os danos que essa ferramenta oferece ao ministério pastoral, como a desumanização da experiência religiosa, a manipulação da fé e crença, a perda da autoridade e sigilo religioso e, até mesmo, uma nova forma de religião e crença. A título de conclusão, evidencia-se o cuidado que os pastores devem ter ao utilizarem a IA no ministério pastoral.

2. INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

A fronteira tecnológica do século XXI contempla a robotização e a IA, campos distintos que caminham juntos e permanecerão juntos por muito tempo. A IA desafia a espécie humana como inteligência superior, pois novas formas de inteligência não humanas emergem e, em breve, superiores à humana, e isso pode afetar de forma inimaginável o futuro da humanidade (Kaufman, 2016, p. 28-29).

Dentre os sistemas de IA, o *ChatGPT* é um dos mais utilizados e se propõe a oferecer resultados rápidos, eficientes e descomplicados (Garros; Pasquini, 2023). Tal sistema é capaz de gerar conversas, responder perguntas, resolver problemas e tomar decisões baseadas em informações disponíveis em banco de dados, cruzando informações de outros usuários em um processo de autoalimentação, utilizando a *Big Data* e a *Deep Learning* (Kaufman, 2016, p. 31). Através desses dados a IA aprimora sua capacidade de travar discussões convincentes, escrever notícias e até artigos científicos (Mcarthur, 2023), sendo possível especular que poderia substituir humanos em muitos papéis, pois desde a sua criação, o objetivo era produzir máquinas que pudessem funcionar em semelhança à mente humana ou até mesmo superá-la (Khoury, 2023) atingindo um grau de inteligência para além da compreensão humana (Khoury, 2023). Dessa forma a superinteligência pode tornar a raça humana obsoleta e extremamente dependente desses sistemas ditos superinteligentes.

3. COMO FUNCIONA A INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL?

A IA utiliza algoritmos para analisar dados e aprender. A medida em que o programa recebe mais dados, ele melhora sua precisão. As redes neurais copiam o funcionamento do cérebro humano, reconhecendo padrões e usando regras lógicas para tomar decisões baseadas em um conjunto específico de informações, simulam o processo evolutivo natural para encontrar soluções (Moura, 2013).

A IA está em constante evolução, de modo que novas técnicas e abordagens são desenvolvidas continuamente. Elas podem simular situações imersivas, traduções simultâneas e produção de textos que assemelham-se em muito aos textos produzidos por humanos, criados a partir dos dados coletados, com coerência e aparentemente corretos, usando palavras adequadas e similares à criação da mente humana (Mcarthur, 2023), criando textos sagrados e novos movimentos religiosos. colocando-se no lugar de religiosos, fornecendo consultas espirituais ou religiosas, escrevendo sermões e orações, baseado em dados e autoaprendizado. Algumas dessas criações talvez sejam percebidas como divinamente inspiradas (Machado, 2014).

4. UTILIZAÇÃO DA IA NO CONTEXTO RELIGIOSO CRISTÃO

Ao buscar orientação sobre um texto sagrado, onde procuramos informações? Horas de estudos e pesquisas. Dessa forma, procuramos o melhor caminho e a melhor compreensão acerca das Escrituras. Porém existem *chatbots* pra consultas religiosas, ou seja, a IA pode encurtar esse caminho. Segundo Moura, essa facilidade pode ser bastante positiva no momento de pesquisa e de acesso às informações, na análise e na síntese de materiais teológicos, bem como na identificação de tendências e tópicos relevantes para o campo da Teologia. Outra facilidade seria a formação de enciclopédias e bibliotecas digitais criadas através de sistemas de IA e a partir desses dados, gerar recomendações personalizadas para atender às necessidades dos usuários, facilitando seu acesso à informação e estimulando seu aprendizado.

Assistentes virtuais com sistemas personalizados de práticas religiosas, de acordo com as necessidades individuais, dando apoio moral e respostas às perguntas e às situações baseados em seu banco de dados, oferecendo conforto e apoio às pessoas nos momentos de necessidade, de qualquer parte do planeta (Khoury, 2023,). Porém esse conforto não é sedimentado em sentimentos humanos, são elaboradas por programas de computador, sem o calor e acolhimento humano, disponíveis 24 horas, equivalente a um serviço de *fast-food* ou *self-service*, muito distantes do verdadeiro aconselhamento humano (Lopes, 2019).

5. RISCOS DA IA NO MINISTÉRIO PASTORAL

O uso da IA tem causado grande impacto no meio cristão, abre novas possibilidades para a pregação do Evangelho e novos caminhos para o discipulado. Inúmeras ferramentas emergem como adjuvantes para a pesquisa e o ensino, facilitando o estudo, encurtando distâncias e melhorando a comunicação (Moura, 2023). Porém a IA não tem consciência e limita-se à sua programação e à capacidade de seus criadores (Mcarthur, 2023), deve-se pensar nos riscos de seu uso de forma inadequada.

Dentre os riscos da IA no campo pastoral, a perda da experiência religiosa é algo que pode acontecer. Experiência religiosa é muito mais que receber conselhos ou aconselhar alguém, ou ir a alguma forma de celebração religiosa, independente de denominações ou crenças, consiste em uma relação entre os seres humanos e o sagrado. A introdução da IA no campo religioso pode substituir a relação ser humano e divindade e, conseqüentemente, a perda de relação emocional e da dependência da religião por parte da humanidade (Mcarthur, 2023).

Alguns estudiosos demonstram preocupações em relação ao uso do *ChatGPT* no campo religioso, já que ele pode fazer um sermão sobre qualquer texto bíblico de modo bastante convincente (Moura, 2023,). Seria Deus falando através do *ChatGPT*? (Garros; Pasquini, 2023). Como saber se um pastor, padre ou ministro não utilizou essa ferramenta para preparar um sermão. É importante encontrar um equilíbrio entre a tecnologia e a preservação dos elementos humanos essenciais, tais como: a empatia, a espiritualidade e a conexão pessoal. É inegável que a presença da IA em serviços religiosos continuará gerando discussões e moldando a forma como as comunidades religiosas se adaptam às novas realidades tecnológicas do século XXI (Khoury, 2023).

Outro risco do uso da IA é a manipulação da fé e crença, pois algoritmos utilizados podem ser programados e projetados para influenciar as crenças religiosas, através da difusão de informações inverídicas ou tendenciosas, o que leva a preocupações éticas no meio religioso. Religiões baseadas em IA podem desenvolver crenças perigosas e extremistas por seus seguidores no mundo real. Para McArthur, haverá uma proliferação, cada vez maior, de doutrinas com disputas entre seguidores, o que pode causar danos à sociedade como a manipulação de doutrinas e do comportamento dos adeptos (Khoury, 2023,).

A manipulação da fé pode resultar em um ambiente de controle, distorcer a liberdade religiosa e o pensamento crítico. Por isso, é crucial colocar em prática regulações rígidas para garantir que essa tecnologia esteja sob controle humano (Khoury, 2023). A implementação de sistemas éticos para as máquinas torna-se essencial para evitar consequências indesejáveis. Em janeiro de 2023, a Igreja Católica Apostólica Romana lançou um manifesto chamado *Roma call for AI Ethics*, com um pedido para que essa tecnologia seja transparente e inclusiva (Khoury, 2023,).

A perda da autoridade religiosa com uso da IA na assistência espiritual personalizada, pode causar um grande impacto na autoridade dos líderes religiosos e dependência por parte da comunidade de assistentes virtuais, gerando sensação de independência e a falsa visão de que a figura pastoral não seria mais importante, levando ao enfraquecimento da comunidade religiosa (Khoury, 2023). O teólogo romeno Marius Dorobantu observou que um número crescente de indivíduos estão abertos à busca por orientação religiosa em ferramentas como o *ChatGPT*, em seus assuntos espirituais (Mcarthur, 2023). Essa dependência dos sistemas de IA pode gerar dilemas teológicos sobre a natureza da divindade e até a criação de deuses virtuais.

Outro fator que merece relevância é sobre a perda e manipulação dos dados dos usuários, pois a IA pertence e é controlada por empresas privadas e seus controladores têm capacidade de modificar e manipular doutrinas, programando os sistemas para explorar deliberadamente os usuários, levando-os a fornecer dados pessoais sem hesitação. Dessa forma, serão influenciados por conteúdo publicitário, beneficiando os programadores.

Como a IA funciona com armazenamento de dados e esses dados alimentam o sistema, corre-se o risco de exposição das informações por *hackers* causando constrangimento por parte dos usuários (Kaufman, 2016, p. 27.). A fim de evitar esse risco, regulamentos de proteção de dados e práticas seguras devem ser estabelecidas, pois sistemas de segurança estão sujeitos à falhas, e é importante garantir sistemas justos e seguros para todos os usuários. Diante disso, governos, pesquisadores, associações civis e até empresas vêm discutindo quais cuidados e medidas necessárias para mitigar esses resultados prejudiciais (Jonas, 2020) No Brasil, foi sancionada, em 2018, a *Lei geral de proteção de dados*, em vigor desde 2020.

Com a IA o risco de presenciarmos o surgimento de uma nova forma de adoração parece ser inevitável! As pessoas podem vê-la como ser superior, reverenciá-la como divindade e considerá-la sabedoria revelada, semelhante a de um deus, com nível de inteligência maior que a dos humanos; respostas adequadas aos problemas e às crises existências; treinada em narrativas e diálogo cativantes; e, sobre tudo, imortalidade (Mcarthur, 2023), resultando no fim das igrejas e no surgimento de um novo modelo de religião, uma nova forma de se conectar a Deus? (Pedroza, 2021).

6. CONCLUSÃO

O avanço no campo da IA parece ser um caminho sem volta. A sociedade está cercada e imersa sem perceber, mas que influenciam de forma direta o modo de viver. Dentre os vários campos de atuação da IA, a Teologia não poderia ficar de fora. Ainda é cedo para analisar os impactos no campo teológico e as consequências resultantes deles, sobretudo no âmbito do aconselhamento pastoral.

Nesta pesquisa, analisou-se os aspectos positivos e negativos no campo religioso e a relação com a IA. Porém, são necessários ainda mais estudos e outras análises para chegar a uma conclusão mais próxima da realidade dos possíveis impactos no meio cristão. Essa é a única coisa que se pode concluir a partir desse estudo. porém é cedo para substituir a presença e o relacionamento humano, o calor de um abraço, o afago amigo e, principalmente, a relação espiritual com Deus.

REFERÊNCIAS

GARROS, Tiago; PASQUINI, Fernando. ChatGPT: o que é e os desafios para o cristão. *In*: ULTIMATO [**Site institucional**]. 27 abr. 2023. Disponível em: <http://www.ultimato.com.br/conteudo/chatgpt-o-que-e-e-os-desafios-para-o-cristao>. Acesso em: 30 out. 2023.

JONAS, V. Riscos da inteligência artificial levantam alerta e suscitam respostas. *In*: AGÊNCIA BRASIL [**Site institucional**]. 01 set. 2020. Disponível em: <http://www.agenciaBrasil.ebc.com.br/geral/noticias-2020-08-riscos-da-inteligencia-artificial-levantam-alerta-e-suscitam-respostas>. Acesso em: 23 out. 2023.

KAUFMAN, Dora. Inteligência artificial: questões éticas a serem enfrentadas. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL ABCIBER, IX, 2016, São Paulo. **Anais...** São Paulo: ABCIBER, 2016. p. 1-5. [pdf].

KHOURY, Sanaa. A Inteligência Artificial vai ser adorada como um deus? *In*: BBC NEWS [**Site institucional**]. 22 jul. 2023. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c3g8z2y6gkdo>. Acesso em: 20 out. 2023.

LOPES, Edson P. **Fundamentos da teologia pastoral**. São Paulo. Mundo cristão, 2019.

MACHADO, Carly Introdução ao dossiê religião mídia. **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 139-145, 2014.

MCARTHUR, Neil. **AI Worship as a new form of religion**. 2023. Disponível em: <https://philpapers.org/archive/MCAAWA.pdf>. Acesso em: 10 out. 2023.

MOURA, Josias. **Aplicações e usos da inteligência artificial na educação teológica**. Disponível em: <https://professorjosiasmoura.com.br>. Acesso em: 20 out. 2023.

PEDROZA, Deivison. O impacto da tecnologia nos valores religiosos. *In*: LINKEDIN [**Site institucional**]. 14 jun. 2021. Disponível em: <https://www.linkedin.com/pulse/o-impacto-da-tecnologia-nos-valores-religiosos-deivison-pedroza/?originalSubdomain=pt>. Acesso em: 23 out. 2023.

RUSSEL, Stuart J.; NORVIG, Peter. **Inteligência Artificial: uma abordagem moderna**. 4. ed. São Paulo: GEN LTC, 2022.

O AMOR REPRESENTADO: A CORPOREIDADE COMO EXPRESSÃO DO SAGRADO NO CÂNTICO DOS CÂNTICOS

*Thiago de Almeida (PUC Goiás) **

*Clóvis Ecco (PUC Goiás) ***

RESUMO

Este estudo examina a relação entre corporeidade e espiritualidade no Cântico dos Cânticos, destacando como o corpo é apresentado não apenas como manifestação do desejo humano, mas também como um veículo legítimo para a expressão do amor divino. A narrativa poética da obra está repleta de metáforas sensoriais e imagens da natureza, que associam a corporeidade à sacralidade, sugerindo uma teologia implícita onde o amor físico entre os amantes reflete a comunhão espiritual com Deus. Ao contrário de outras obras bíblicas, que frequentemente apresentam o corpo como algo a ser controlado, o Cântico dos Cânticos o exalta como um meio de acesso ao sagrado. Através da celebração da beleza física e do desejo, o texto propõe uma visão integrada entre o amor humano

* Doutor em Psicologia pela Universidade de São Paulo. Docente no Centro Universitário de Mineiros (UNIFIMES). E-mail: thiagodealmeida@thiagodealmeida.com.br

** Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica do Goiás. Docente na Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: clovisecco@uol.com.br

e o amor divino, desafiando concepções dualistas que separam corpo e espírito. O estudo também explora as implicações contemporâneas dessa visão, especialmente no que se refere à sexualidade, identidade e à interconexão entre espiritualidade e corporeidade, propondo uma abordagem mais holística da existência humana.

Palavras-chave: Sagrada Escritura. Cântico dos Cânticos. Hermenêutica.

1. INTRODUÇÃO

O Cântico dos Cânticos é uma obra singular dentro do cânon bíblico, amplamente reconhecida por sua exaltação do amor e da beleza corporal em uma linguagem poética profundamente sensorial. Tradicionalmente atribuído ao rei Salomão, sua autoria permanece controversa. No entanto, o foco principal do texto não reside em questões autorais, mas sim em sua celebração da corporeidade como uma manifestação legítima do sagrado. Este estudo tem como objetivo explorar a relação entre corporeidade e espiritualidade no Cântico dos Cânticos, analisando como a narrativa poética do amor físico se entrelaça com o amor divino e como essa integração oferece uma visão teológica que desafia as leituras dualistas predominantes na tradição cristã.

2. CONTEXTO HISTÓRICO E EXEGÉTICO

O Cântico dos Cânticos é uma coleção de narrativas líricas que descrevem o amor entre dois amantes, caracterizados como o "Amado" e a "Amada". Embora sua autoria tenha sido atribuída a Salomão, estudos históricos e linguísticos sugerem que o texto foi composto séculos após a sua morte, por volta de 500 a.C. (Stadelmann, 1993). Essa atribuição tardia provavelmente visou conferir à obra prestígio e importância no contexto religioso de Israel, facilitando sua inclusão no cânon bíblico (Cavalcanti, 2005). Incorporado à Bíblia judaica no século II d.C. durante o Concílio de Yavné, o Cântico dos Cânticos foi objeto de intensas discussões teológicas devido à sua linguagem sensorial e sua aparente desconexão com a tradição religiosa dominante, que geralmente evita descrever de forma tão explícita a sensualidade humana.

Ao contrário de outros livros bíblicos, o Cântico dos Cânticos não menciona diretamente o nome de Deus. Em vez disso, a obra está repleta de imagens de amor físico e desejo. O amor entre os protagonistas é descrito em termos profundamente corporais, sugerindo que o corpo humano é um espaço de expressão legítima do amor divino. A ausência do nome de Deus não significa, contudo, a exclusão do sagrado; pelo contrário, a narrativa poética revela uma profunda conexão entre o amor humano e o transcendente. Alter (1990) destaca que o Cântico celebra a sensualidade como parte da criação divina, reconhecendo o corpo como expressão da beleza e bondade de Deus.

3. CORPOREIDADE E ESPIRITUALIDADE: UMA INTEGRAÇÃO PROFUNDA

No Cântico dos Cânticos, a corporeidade ocupa um lugar central na expressão do amor, tanto entre os amantes quanto na relação com o divino. O corpo é celebrado não como algo a ser reprimido ou dominado, mas como o meio pelo qual a plenitude da experiência amorosa é vivida. As interações físicas, como

o toque e o desejo, são descritas com uma linguagem repleta de metáforas e símbolos, frequentemente associando os corpos dos amantes à natureza. As comparações com jardins, vinhedos e montanhas sublinham a sacralidade do corpo, integrando o físico e o espiritual de maneira íntima.

Essa visão positiva do corpo contrasta fortemente com as tradições teológicas que tendem a separar a dimensão espiritual da física, valorizando a alma em detrimento do corpo. No Cântico, não há essa cisão. O corpo não é visto como um obstáculo à espiritualidade, mas como um veículo de transcendência. O desejo físico entre os amantes é interpretado como uma metáfora para o desejo espiritual de união com Deus. Para Ricoeur (2009), a relação amorosa entre os protagonistas do Cântico é, em última análise, uma expressão do amor de Deus pela humanidade, onde o corpo desempenha um papel essencial na realização desse amor.

A celebração da corporeidade no Cântico dos Cânticos oferece uma visão integrada da espiritualidade, onde o físico e o espiritual se complementam. Essa integração é evidente nas descrições sensuais dos corpos dos amantes, que, longe de serem meramente eróticas, estão imbuídas de uma profunda sacralidade. O corpo, no Cântico, é um espaço onde o divino se revela, transformando a experiência do amor humano em uma antecipação do amor divino.

4. A METÁFORA DO AMOR DIVINO

O Cântico dos Cânticos pode ser interpretado como uma alegoria do amor de Deus pela humanidade. Essa leitura alegórica foi amplamente desenvolvida pelos místicos cristãos e teólogos, como Orígenes e Bernardo de Claraval, que viam no amor entre os amantes uma representação simbólica da relação entre Cristo e a Igreja, ou entre Deus e a alma humana. Essa interpretação enfatiza que o amor humano descrito no Cântico não deve ser entendido apenas como uma exaltação do desejo físico, mas como uma metáfora profunda da busca espiritual por Deus.

A metáfora central do Cântico é a união entre os amantes, que simboliza a união mística entre o ser humano e o divino. A corporeidade, neste contexto, torna-se uma metáfora poderosa para a espiritualidade, sugerindo que o desejo de proximidade física é um reflexo do desejo mais profundo de união com Deus. Para os místicos, como São João da Cruz, o Cântico dos Cânticos forneceu uma linguagem rica para descrever a experiência da união mística, onde o amor carnal se transforma em amor espiritual. Assim, o corpo é elevado ao status de símbolo teológico, onde amor físico e espiritual se encontram.

5. IMPLICAÇÕES CONTEMPORÂNEAS

A relação entre corporeidade e espiritualidade no Cântico dos Cânticos também possui implicações significativas para o pensamento teológico contemporâneo. Em um contexto hodierno em que a dualidade entre corpo e alma é frequentemente enfatizada, o Cântico oferece uma visão alternativa que valoriza o corpo como parte integral da experiência espiritual. Essa visão é particularmente relevante em debates contemporâneos sobre sexualidade, identidade e espiritualidade encarnada.

O Cântico dos Cânticos pode ser lido como uma crítica às concepções dualistas que, ao longo da história, separaram o corpo da alma, muitas vezes relegando o corpo a uma posição inferior. A valorização da corporeidade como

meio de acesso ao sagrado propõe uma abordagem mais integrada da existência humana, onde o corpo não é visto como algo a ser transcendido, mas como parte essencial da experiência de comunhão com Deus.

Essa abordagem ressoa em movimentos contemporâneos que buscam redefinir a relação entre corpo e espiritualidade, como a espiritualidade encarnada, que enfatiza a importância do corpo na prática espiritual. Nesse contexto, práticas corporais como o autocuidado e a meditação são vistas como formas legítimas de acessar o sagrado, considerado como Templo de Deus. A celebração da corporeidade no Cântico dos Cânticos apoia essa perspectiva, sugerindo que o corpo é um meio válido de expressar e experimentar o divino.

Além disso, a visão do corpo como espaço sagrado no Cântico dos Cânticos pode oferecer novas perspectivas para debates contemporâneos sobre identidade de gênero e sexualidade. A linguagem sensorial e a celebração do amor erótico no Cântico sugerem uma abordagem mais inclusiva e fluida da corporeidade, que transcende normas rígidas de gênero e papéis sexuais. Isso pode fornecer uma base teológica para reflexões que promovam a aceitação da diversidade corporal e sexual, reconhecendo o corpo como um veículo legítimo para a expressão do sagrado em suas múltiplas formas.

6. ESPIRITUALIDADE ECOLÓGICA E CORPOREIDADE

Outro aspecto contemporâneo importante que emerge do Cântico dos Cânticos é sua interconexão simbólica entre o corpo humano e a natureza. As metáforas naturais que permeiam o texto — como vinhas, frutas e jardins — sugerem que o corpo humano, assim como o mundo natural, é uma parte integrante da criação divina. Essa visão ecológica da corporeidade propõe que o cuidado com o corpo e com a natureza são reflexos de uma conexão mais profunda com o divino.

Essa perspectiva encontra eco nas correntes de espiritualidade ecológica, que defendem que o corpo humano e o meio ambiente são partes inseparáveis da criação divina e, portanto, devem ser tratados com reverência. No Cântico dos Cânticos, o corpo e a natureza são ambos sagrados, e suas interações refletem a sacralidade inerente à criação. Nesse sentido, a espiritualidade ecológica pode se beneficiar da visão do Cântico, que propõe uma união entre corpo, natureza e espiritualidade, onde o cuidado com o corpo reflete o cuidado com a Terra.

7. CONCLUSÃO

O Cântico dos Cânticos oferece uma visão profundamente integrada da corporeidade e espiritualidade, no qual o corpo é visto como um espaço legítimo de revelação do sagrado. Longe de ser uma barreira à espiritualidade, o corpo é celebrado como um meio de acesso ao divino, e o amor físico entre os amantes é elevado a uma metáfora do amor de Deus pela humanidade. Essa visão teológica desafia as leituras dualistas que separaram corpo e alma ao longo da história, propondo uma abordagem holística da existência humana, onde o corpo e o espírito estão intimamente ligados.

As implicações contemporâneas dessa visão são amplas, desde debates sobre identidade de gênero e sexualidade até a espiritualidade ecológica e o autocuidado. O Cântico dos Cânticos continua a ser uma fonte rica de inspiração teológica, oferecendo uma compreensão renovada da corporeidade como uma dimensão essencial da experiência espiritual e da comunhão com o divino. Em

última análise, o Cântico sugere que o amor humano, com toda a sua materialidade, é uma antecipação e uma expressão legítima do amor divino.

REFERÊNCIAS

ALTER, Robert. **The Art of Biblical Poetry**. New York: Basic Books, 1990.

AMARAL, Luiz Felipe. **A Bíblia e sua Interpretação**: uma Introdução. São Paulo: Paulinas, 2009.

ARCHER, Gleason L. **Enciclopédia de Temas Bíblicos**. São Paulo: Vida, 2001.

BRENNER, Athalya. **A Feminist Companion to the Song of Songs**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2012.

CAVALCANTI, Francisco. **O Cântico dos Cânticos**: Exegese e Teologia. Belo Horizonte: O Lutador, 2005.

CLAIRVAUX, Bernardo de. **Sermões sobre o Cântico dos Cânticos**. São Paulo: Loyola, 2014.

EXUM, J. Cheryl. **Song of Songs**: A Commentary. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.

FALK, Marcia. **The Song of Songs**: Love, Language, and the Bible. Berkeley: University of California Press, 1982.

LONGMAN III, Tremper. **Song of Songs**. Grand Rapids: Eerdmans, 2023.

MURPHY, Roland E.; McBRIDE Jr., S. Dean. **The Song of Songs**: A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs. Minneapolis: Fortress Press, 1990.

RAVASI, Gianfranco. **Cântico dos Cânticos**: comentário Exegético e Espiritual. São Paulo: Paulus, 1988.

REINKE, Tony. **The Song of Songs and the Grace of Beauty**. Grand Rapids: Crossway, 2014.

RICOEUR, Paul. **The Symbolism of Evil**. Boston: Beacon Press, 2009.

STADELMANN, Luis I. J. **Love and Rhetoric in the Song of Songs**. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

LÓ E AS CONSEQUÊNCIAS DO EGOÍSMO: UMA ANÁLISE BÍBLICA

*Joaquim Agostinho de Santiago Neto **

RESUMO

Este estudo mergulha na vida de Ló, sobrinho de Abraão, e nas consequências nada sutis de suas escolhas. Nos capítulos 13, 18 e 19 de Gênesis, vemos Ló numa encruzilhada e, ao decidir seguir o caminho que prometia riqueza e prosperidade, ele se encantou com Sodoma, uma cidade onde o brilho e o poder material escondiam uma moral em ruínas. Suas decisões resultaram na decadência espiritual e na ruína de sua família. No entanto, o Novo Testamento apresenta Ló como “justo” em 2 Pedro 2:7-8, revelando uma tensão entre suas falhas e a graça divina. O artigo explora o que realmente significa essa tal justiça divina, mostrando que, mesmo com escolhas desastrosas, a porta da redenção continua aberta para quem tem coragem de encarar os próprios erros. Numa sociedade, onde o brilho do sucesso material parece falar mais alto que qualquer outra coisa, a história de Ló acende um sinal de alerta: focar só no lucro imediato e abandonar os valores pode ser um caminho escorregadio e perigoso. No fim das contas, a justiça de Deus não é sobre perfeição; é sobre ter aquela sensibilidade para reconhecer quando erramos e o coração aberto para se arrepender e querer fazer diferente.

Palavras-chaves: Ló. Escolhas egoístas. Justiça divina. Redenção.

1. INTRODUÇÃO

A história de Ló, contada nos capítulos 13, 18 e 19 de Gênesis, é daquelas que deixam uma lição pesada sobre o preço das escolhas movidas pelo egoísmo. Como sobrinho de Abraão, um dos gigantes da fé, Ló vivia numa época de grandes promessas e milagres. Mas, quando chegou a hora de escolher onde fincar suas raízes, ele olhou só para o lado que brilhava mais, sem pensar nas consequências. Ah, Sodoma parecia ter tudo! Riqueza, terras férteis, poder... Só que essa escolha, feita com o olho grande, mostrou o quão longe ele estava dos valores que seu tio tanto prezava. No fundo, a sede de Ló por vantagens materiais e conforto acabou definindo seu caminho — e o preço que ele pagou foi bem mais alto do que imaginava.

O Novo Testamento traz uma visão paradoxal sobre Ló. Em 2 Pedro 2:7-8, ele é descrito como “justo”, apesar de ter escolhido viver em meio à corrupção. Esse reconhecimento de sua justiça, mesmo após escolhas desastrosas, oferece uma nova dimensão de sua história, sugerindo que a graça divina pode operar mesmo em meio às falhas humanas.

Nesse contexto, a relevância desse estudo fica clara: entender as consequências das escolhas egoístas na vida espiritual e moral, como mostra a história de Ló, é mais atual do que nunca. Numa sociedade que corre atrás de sucesso e status a qualquer custo, a queda de Ló é quase um aviso, piscando para

* Graduação em Teologia pelo Centro Universitário Inta–Uninta. E-mail: joaquimsousasantiago@gmail.com.br.

nos lembrar dos riscos de colocar ganhos materiais acima de valores éticos e espirituais.

Aqui, o estudo tenta responder perguntas que continuam a nos cutucar: como o egoísmo de Ló alimentou sua decadência moral e espiritual? Que consequências esse egoísmo trouxe não só para ele, mas também pra sua família e pra sociedade em volta? E, talvez o mais intrigante, como é que o Novo Testamento consegue ver Ló como “justo” mesmo depois de tantas decisões tortas?

Este artigo vai explorar como as escolhas de Ló — especialmente sua decisão de se mudar para Sodoma — levaram a uma verdadeira queda moral e espiritual. A ideia aqui é simples, mas forte: o egoísmo pode ser como uma venda nos olhos, fazendo a pessoa ignorar riscos e consequências enquanto se afasta dos princípios que realmente importam. E não foi só ele que sofreu as consequências; as decisões egoístas de Ló também impactaram sua família e, de certo modo, até a sociedade ao redor. Além disso, tem uma questão curiosa: o Novo Testamento o chama de “justo” (2 Pedro 2:7-8), o que parece contraditório, já que ele tomou tantas decisões questionáveis. A proposta, então, é discutir essa tensão entre falibilidade e justiça, entre erros humanos e a mensagem de graça e perdão do cristianismo.

A relação entre Ló e Abraão é fundamental aqui, porque foi graças a esse laço que Ló experimentou certos privilégios e teve grandes oportunidades. Mas, ao invés de seguir o exemplo do tio, ele olhou para o que brilhava mais: as planícies de Sodoma, “como o jardim do Senhor” (Gênesis 13:10-13), e não pensou duas vezes em escolher o que parecia mais vantajoso. No entanto, mesmo cercado pela corrupção de Sodoma, o texto do Novo Testamento sugere que Ló ainda mantinha uma conexão com Deus que o tornava diferente dos outros.

2. PRIVILÉGIOS DE LÓ

Ló era sobrinho de Abraão, aquele grande homem de fé que sempre esteve de ouvidos atentos à voz de Deus. Ele não era apenas alguém de passagem, mas o fiel depositário das promessas que Deus fez, como a promessa de uma descendência imensa e bênçãos para todas as nações (Gênesis 12:1-5). Sendo tão próximo de Abraão, Ló vivia no luxo, tanto no sentido material quanto espiritual. Nessa época, Abraão já possuía grandes rebanhos e gado, que representavam a principal forma de riqueza no Oriente. Além disso, ele estava acompanhado por muitos servos e pessoas sob sua proteção (White, 2015).

Como a própria White (2015, p. 27) nos lembra, “Além de Sara, mulher de Abraão, apenas Ló, filho de Harã, falecido havia muito, optara partilhar da vida peregrina do patriarca”. E quem, em sã consciência, não se sentira privilegiado em estar ao lado de alguém como Abraão? Ló teve a chance de presenciar o quanto Deus estava com o tio, vendo de perto as promessas divinas se desdobrarem, como a promessa de que a descendência de Abraão seria mais numerosa que as estrelas do céu, e que ele se tornaria pai de uma grande nação (Gênesis 12:2). Quem mais teria a sorte de caminhar nesse cenário divino, senão ele?

Além das vantagens materiais, Ló teve acesso a grandes bênçãos espirituais. Estar próximo de Abraão significava estar exposto às promessas divinas e à orientação espiritual que o patriarca recebia de Deus. Esse foi o caso de Ló, que viveu perto de Abraão, um homem escolhido por Deus (Gênesis 13:5-

12). Essa convivência lhe ofereceu a oportunidade de crescer espiritualmente, apesar de suas escolhas subsequentes.

Um dos momentos mais emblemáticos da vida de Ló foi quando Abraão, em um gesto de humildade, permitiu que seu sobrinho escolhesse a região onde desejaria habitar (Gênesis 13:8-9). Movido por considerações materiais “Olhou então Ló e viu todo o vale do Jordão, todo ele bem irrigado, até Zoar; era como o jardim do Senhor, como a terra do Egito (Gênesis 13:10). Com isso, sua escolha, guiada pelo desejo de riqueza, mostrou que Ló priorizou seus interesses pessoais, sem pensar nas consequências espirituais e morais.

Segundo Hoff (1983, p. 50) “Ló escolheu egoisticamente, guiando-se pelas aparências, e teve de sofrer as consequências mais tarde. É exemplo do homem carnal que busca em primeiro lugar as coisas do mundo e no fim perde tudo”. Dessa forma, essa decisão revela uma tendência em Ló de colocar a prosperidade material acima de seu bem-estar espiritual e familiar.

Em resumo, Ló estava ali, ao lado de Abraão, vivendo uma vida cheia de oportunidades. Ele tinha o melhor dos dois mundos, com privilégios materiais e espirituais que poderiam ter sido um trampolim para seu crescimento pessoal e moral. Em vez de investir no que realmente importava – sua vida espiritual – Ló se deixou seduzir pelas promessas de riquezas e facilidades

3. A ESCOLHA EGOÍSTA DE LÓ E SUAS CONSEQUÊNCIAS

A escolha de Ló de habitar nas férteis planícies próximas a Sodoma é um marco importante em sua história. Conforme Kidner (1979, p. 110), “Ló, escolhendo as coisas que se veem, achou-as corrutas e inseguras; escolhendo egoisticamente, teve de tornar-se cada vez mais isolado e desprezado”. Nesse sentido, as consequências de sua escolha se manifestam em momentos críticos, como a destruição de Sodoma, onde ele se vê em uma situação vulnerável, lutando para proteger sua família em meio ao caos.

A escolha de Ló, que priorizou sua vantagem pessoal em detrimento de seu tio Abraão, revela um egoísmo notável, pois ele optou por se afastar da presença divina, simbolizada pelo movimento em direção ao oriente, que historicamente representava exílio da bênção de Deus (Waltke, 2010).

É inegável que a escolha de Ló evidencia uma prioridade clara: o ganho material. Ele observou a prosperidade aparente da terra e tomou sua decisão com base em vantagens econômicas imediatas. Waltke (2010) ainda ressalta que a escolha de Ló foi motivada por um interesse egoísta, priorizando seu próprio benefício em detrimento do bem-estar de seu tio.

A narrativa bíblica de Gênesis 13 mostra que, ao focar exclusivamente nos benefícios materiais, Ló acabou por expor sua família a influências destrutivas, que mais tarde resultariam em consequências trágicas. Moisés enfatiza que Ló, ao fazer sua escolha, não percebeu a gravidade de sua decisão. A terra que ele escolheu estava associada a cidades tão ímpias que atraíam a ira divina (Gênesis 18 e 19). Assim, enquanto Ló visava benefícios materiais e uma vida próspera, ele se dirigia para um lugar repleto de corrupção e iniquidade.

Vale ressaltar que Ló negligenciou a maldade dos habitantes de Sodoma, uma cidade conhecida por seus pecados ousados e impudicos. Ociosidade, como um monstro preguiçoso, andava por aquelas terras, fazendo os habitantes viverem de aparência, como se a vida fosse um eterno espetáculo sem fim (Ezequiel 16:49).

4. LÓ NO NOVO TESTAMENTO: JUSTIÇA E REDENÇÃO

4.1. A Menção de Ló no Novo Testamento

A figura de Ló reaparece no Novo Testamento de forma intrigante, especialmente na segunda epístola de Pedro, onde ele é descrito como “justo” (2 Pedro 2:7-8). Essa descrição contrasta com a narrativa do Antigo Testamento, que destaca as falhas de Ló em suas escolhas egoístas e na proximidade com Sodoma, uma cidade conhecida por sua imoralidade. A análise de Ló no Novo Testamento, portanto, exige uma reflexão sobre como ele é apresentado como um homem justo.

Pedro descreve Ló como alguém oprimido pela conduta dissoluta dos homens abomináveis, sugerindo que, embora ele vivesse entre pessoas imorais, seu coração ainda mantinha uma noção de justiça. Segundo Henry (2003, p. 31), “Ló, que se manteve casto em Sodoma, que se lamentava da maldade do lugar, e era uma testemunha contra ela, quando está sozinho na montanha e, segundo acreditava, fora da tentação, é vencido vergonhosamente”.

4.2. Justiça e Sofrimento de Ló

Embora Ló tenha escolhido morar em Sodoma por motivações materiais, o texto de 2 Pedro 2:8 afirma que ele “afligia sua alma justa” com as práticas iníquas da cidade. White (2015) observa que, embora Ló tenha sido “contaminado” por suas más escolhas, ele ainda manteve um senso de justiça que o separava dos demais habitantes da cidade.

O sofrimento de Ló em meio à corrupção moral de Sodoma é também um reflexo de como ele se arrependeu de suas escolhas, de tal maneira que revela um aspecto de redenção em sua trajetória, pois, apesar das consequências negativas, sua consciência de justiça permaneceu ativa.

4.3. A Redenção de Ló

A história de Ló, ao ser revisitada no Novo Testamento, levanta uma reflexão sobre o conceito de justiça e redenção. A menção de Ló como “justo” em 2 Pedro não significa que ele foi impecável, mas que ele manteve uma sensibilidade moral que, apesar de sua queda, o diferenciava dos pecadores de Sodoma. A justiça de Ló, portanto, pode ser entendida em termos de sua resposta ao pecado ao seu redor, mesmo após suas escolhas erradas.

Abraão demonstrou grande compaixão ao interceder por Sodoma, pedindo que a cidade fosse poupada caso alguns justos fossem encontrados ali, confiando que Deus faria o que é justo. Embora seu pedido por toda a cidade não tenha sido atendido, Ló foi milagrosamente salvo, mostrando o poder da oração fervorosa. Da mesma forma, Cristo não ficou em cima do muro quando se tratou dos pecadores ofereceu a Sua própria vida, em total obediência, até o último suspiro. (Henry, 2003).

A figura de Ló no Novo Testamento é daquelas que nos faz dar uma pausa, refletir e, quem sabe, até repensar o que realmente é certo ou errado. A princípio, parece até contraditório chamar Ló de “justo” depois de tantas decisões desastrosas que ele tomou. A justiça de Deus não é como a nossa, cheia de regras rígidas e de olhos críticos. Não, a justiça divina vai muito além das falhas que todo ser humano carrega. Ela vê algo que muitas vezes nos escapa: a luta interna, o

arrependimento sincero e o desejo de, mesmo em meio à tempestade, tentar acertar. Deus não olha só para os erros, mas para a disposição do coração em mudar.

A história de Ló também nos ensina algo crucial: as escolhas egoístas, por mais que nos conduzam a um abismo, não nos condenam de forma definitiva. Não é o fim do jogo. Afinal, Deus, em Sua infinita misericórdia, sempre oferece uma segunda chance, mesmo quando caímos na armadilha de nossas próprias decisões. Desde que estejamos dispostos a reconhecer nossos erros, pedir perdão e buscar uma vida diferente, há sempre um caminho de volta. Ló pode ter se perdido, mas, no fim das contas, Deus ainda estendeu Sua mão e deu-lhe uma oportunidade de redenção, algo que só Ele pode oferecer. É, meu amigo, se tem uma coisa que não dá para entender totalmente, é a graça de Deus! Ela não segue nossos padrões, mas, ao invés disso, nos chama a recomeçar sempre que a gente se abre para isso (White, 2015).

5. CONCLUSÃO

A história de Ló, quando a gente para refletir, revela umas lições que não dá para ignorar. Mostra de forma bem clara como o egoísmo, quando a gente se deixa levar por ele, pode fazer a gente dar cada passo em falso. E, no final das contas, essas escolhas erradas não afetam só a gente, mas quem está à nossa volta também. A moral da história é que, às vezes, as decisões tomadas por interesses imediatos podem desmoronar toda a nossa vida espiritual e moral.

Se por um lado, a história de Ló nos ensina sobre o peso dessas escolhas, por outro, ela também traz uma ironia: como é que alguém, que tomou tantas decisões erradas, pode ser chamado de "justo"? Lá em 2 Pedro 2:7-8, é justamente isso que encontramos, e é aí que a coisa fica curiosa. A justiça que é atribuída a Ló não é porque ele andou pelo caminho certo, mas porque ele, mesmo errando, tinha no coração uma inquietação. Ele sabia que o mundo ao seu redor estava apodrecendo, e isso o angustia. Mesmo no meio do caos, ele ainda tinha a percepção de que algo precisava mudar.

Hoje, em um mundo onde a corrida pelo sucesso muitas vezes ultrapassa até a ética e os princípios espirituais, a história de Ló ainda soa como um alarme. E é por isso que o estudo sobre a vida dele nos chama a refletir: até onde estamos dispostos a ir pelos ganhos imediatos? Será que estamos pesando as consequências espirituais e morais, ou só pensando no que podemos ganhar aqui e agora? A justiça divina, como sempre, está lá, pronta para oferecer uma chance de recomeço, se a gente estiver disposto a ouvir e seguir.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**. Tradução Nova Versão Internacional. 1.ed. Rio de Janeiro: Editora NVI, 2021.

Henry, M. **Comentário Bíblico de Matthew Henry**. Rio de Janeiro: Ed. CPAD, 2003.

Hoff, P. **O Pentateuco**. São Paulo: Editora Vida, 1983.

Kidner, D. **Gênesis: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1979.

Waltke, B. K. **Comentário do antigo testamento: Gênesis**. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

White, E. G. **Patriarcas e Profetas**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

GT 5 – Temática livre

RELIGIÃO VIVIDA E ESPIRITUALIDADE

*Odete Liber de Almeida Adriano **

RESUMO

A sociedade contemporânea, que se formou desde o início do século XXI, é marcada pela rapidez, pela aceleração, a busca por resultados e consumismo como sinônimos de felicidade. Ela valoriza a autoconfiança, o ego e o poder pessoal, o que pode levar a doenças como depressão, síndrome do pânico, Bournout, dentre outras. Diante desse cenário, a religião vivida e a espiritualidade têm se mostrado importantes na promoção da saúde psicoemocional para as pessoas em seu cotidiano. Considerando isso e partindo de revisão bibliográfica, esta proposta de comunicação procura demonstrar como a religião vivida e a espiritualidade cotidiana têm se tornado um fator importante na promoção da saúde psicoemocional das pessoas. Estudos recentes destacam a valorização da dimensão espiritual da vida cotidiana, que se conecta com o sagrado e o transcendente, e se vincula ao sobrenatural, ao místico e ao âmbito religioso, independentemente de sua organização. A espiritualidade cotidiana envolve encontrar e cultivar um sentido de propósito para a vida, conexão e paz interior no dia a dia.

Palavras-chave: Religião vivida. Espiritualidade. Sociedade contemporânea. Aceleração. Adoecimentos.

1. INTRODUÇÃO

A sociedade está se formando desde início do século XXI de maneira diferenciada das outras que a antecederam. “Rapidez”, “produção de resultados” e “consumismo”, este último associado à felicidade, são também marcas destacadas da sociedade contemporânea, com desdobramentos significativos na vida humana. Uma parte importante da vida cotidiana dos indivíduos está relacionada com o que compram e consomem para satisfazer as suas necessidades diárias. A sociedade contemporânea também valoriza a autoconfiança, a supremacia do ego e do autopoder, unindo-se ao egoísmo e a ideia do “tudo posso”. Com isso, mazelas neuronais-psíquicas surgem com intensidade e marcam o começo de um novo momento na nossa história.

O objetivo dessa comunicação é demonstrar como a religião vivida e espiritualidade cotidiana têm se tornado um fator importante na promoção da saúde psíquico-emocional dos indivíduos. A espiritualidade tem, em sua

* Mestrado em Teologia e Doutorado em andamento em Teologia pela Faculdade EST, com bolsa CNPq. Graduada em Pedagogia pela Universidade Estadual de Londrina. Bacharel em Teologia pela Fateo-Umesp/Faculdade Unidade de Vitória-ES. E-mail: odetelieber@gmail.com.

característica, a subjetividade, o caráter individual e a sua ligação com o transcendente, ela conecta-se com o sagrado e se vincula ao sobrenatural, ao místico e ao âmbito religioso, independentemente de sua organização. Diante desse cenário, a religião vivida e a espiritualidade têm se mostrado importantes na promoção da saúde psíquica emocional, para as pessoas em seu cotidiano. Para se falar de religião vivida e espiritualidade é importante descrever a sociedade atual e seus desmembramentos para a vida humana.

2. A PRESSA E O CONSUMO NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA: MARCAS DE UM NOVO TEMPO

Rapidez, produção de resultados e consumismo desenfreado são marcas destacadas da sociedade neoliberal contemporânea, acarretando desdobramentos significativos na vida humana. O *ethos* neoliberal, presente na economia, nas relações sociais, nos corpos e nas mentes das pessoas exige produção, resultados. As pessoas são as únicas responsáveis por atingir o seu êxito, sucesso e sentem-se desamparadas, suscetíveis a medos, frustrações, ansiedades e à produção de novas e efêmeras necessidades de consumo - consumo que perpassa as aquisições materiais e chega ao domínio das subjetividades. Como é preciso produzir para ter, não há espaço para a pausa, o descanso, o ócio. Já não há tempo para parar, observar, apreciar as belezas que circundam a vida, experimentar a ociosidade.

As relações interpessoais são também caracterizadas como meios e objetos do consumo. Se, antes do início da sociedade de consumo, o objetivo do consumo era satisfazer as necessidades básicas e ter segurança a longo prazo, o consumismo, que é o ter, passa a orientar as relações sociais e o consumo se realiza através da associação da felicidade. O consumo atende:

Não tanto à satisfação de necessidades (...), mas a um volume e uma intensidade de desejos sempre crescentes, o que por sua vez implica o uso imediato e a rápida substituição dos objetos destinados a satisfazê-la. Novas necessidades exigem novas mercadorias, que por sua vez exigem novas necessidades e desejos; o advento do consumismo inaugura uma era de “obsolescência embutida” dos bens oferecidos no mercado [...] (Bauman, 2008, p. 43).

E nesse contexto de aceleração, muitas são as mazelas neurais-psíquicas que se apresentam com muita força e marcam o início de um novo momento na nossa história:

Cada época teve suas enfermidades fundamentais. (...) Visto a partir da perspectiva patológica, o começo do século XXI não é definido como bacteriológico nem viral, mas neuronal. Doenças neuronais como a depressão, transtorno de déficit de atenção com síndrome de hiperatividade (TDAH), transtorno de personalidade limítrofe (TPL) ou a Síndrome de Burnout (SB) determinam a paisagem patológica do começo do século XXI. Não são infecções, mas enfartos, provocados não pela negatividade de algo imunologicamente diverso, mas pelo excesso de positividade. Assim, eles escapam a qualquer técnica

imunológica, que tem a função de afastar a negatividade daquilo que é estranho (Han, 2016, p. 07).

3. RELIGIÃO VÍVIDA E ESPIRITUALIDADE

Religião vívida é um conceito que se refere às práticas que as pessoas realizam no seu dia a dia para se conectar o sagrado, com o transcendente. Estas práticas são escolhidas a partir de um repertório cultural religioso e incorporam corpo, materialidade e discurso. Religião vívida é uma forma:

de perceber elementos, conteúdos e formas religiosas na esfera da vida, sejam nas vivências cotidianas e pessoais, sejam em momentos especiais de comemoração ou de crises, nas relações diversas, no lazer e entretenimento, ou seja, fora da alcançada instituição religiosa, fora do culto, fora da própria esfera sagrada e fora da religião institucional, mesmo que, por vezes, relacionado a ela, como forma de explicar a própria vida (Adam, 2019, p. 317).

Inúmeras são as possibilidades de perceber a manifestação do religioso ou da religiosidade no campo da tradição religiosa, principalmente, institucional. Segundo Adam, o:

importante observar que a religião vívida não está relacionada apenas como formas implícitas da religião e do religioso, mas também com forma explícitas, ou seja, avaliando a teologia que as pessoas fazem, a maneira como elas interpretam sua espiritualidade e sua vivência de Igreja (Adam, 2019, p. 319).

Religião vívida é uma análise das experiências individuais das pessoas na busca por sentido e significado, manifestadas através da estética e da comunicação. Esse processo dialoga com as bases de sentido, a comunicação e a tradição teológica e eclesial. A religião praticada fora das regras das instituições não precisa ser considerada marginal para ser considerada "vívida". Ela também é vivenciada no dia a dia dos templos e igrejas. Para Ammerman, “a religião cotidiana pode ocorrer tanto na vida privada quanto na vida pública, entre pessoas privilegiadas e não privilegiadas” (Ammerman, 2007, p. 5).

A religião nos ensina com base nas experiências da comunidade, enquanto a espiritualidade encoraja a apreciar as próprias experiências. A espiritualidade é um conjunto de crenças que dão significado e vitalidade aos eventos da vida. Presente na humanidade desde tempos antigos, pode inspirar ações positivas e contribuir para uma vida mais significativa. A espiritualidade surge de sentimentos conscientes, como respeito, apreço, aceitação, simpatia, compaixão, envolvimento, ternura e gratidão:

A espiritualidade é como o amálgama de emoções positivas que nos une aos outros seres humanos e à nossa experiência com o divino, como quer que o concebamos, ela tem uma profunda base psicobiológica, uma realidade arraigada nas emoções humanas positivas que precisa ser mais bem compreendida. Amor, esperança, alegria, perdão, compaixão, fé, reverência e gratidão,

são as emoções positivas espiritualmente importantes (Vaillant, 2010, p. 5-6).

A espiritualidade se traduz na busca de significado ‘da e para vida’ e, também, dos propósitos de certos casos individuais, não se restringindo a determinados modelos de práticas ou crenças religiosas. A(s) espiritualidade(s) são concebidas e caracterizadas pela valoração do mundo, de acordo com cada época e o contexto, visto que espiritualidade(s) são discursos, experiências e vivências cotidianas que nomeiam os sentidos almejados. A espiritualidade é ampla e pessoal, está voltada para um conjunto de valores íntimos, como completude interior, harmonia, relações interpessoais, estímulos aos interesses mútuos que dão sentido à vida.

A espiritualidade é o sair de si em direção a um sentido de existir e ser. A espiritualidade está no corpo como um todo, no experienciar plenamente o prazer e a dor de si e do mundo. A espiritualidade não pode ser imposta, definida ou prescrita - ela se espalha, cativa, transforma e muda as pessoas. A espiritualidade como uma dimensão que permeia, aprofunda, molda e unifica toda a experiência humana, vem a ser o que dará pertença, união, um norte para a vida, permite pausar em meio a agitação do mundo, e contribuirá para com a saúde integral da pessoa, visto que a espiritualidade pode ser vista como um componente vital do funcionamento humano.

Religião vivida e espiritualidade é uma proposta de um novo caminho. Religião vivida, no entanto, é uma forma:

de perceber elementos, conteúdos e formas religiosas na esfera da vida, sejam nas vivências cotidianas e pessoais, sejam em momentos especiais de comemoração ou de crises, nas relações diversas, no lazer e entretenimento, ou seja, fora da alcançada instituição religiosa, fora do culto, fora da própria esfera sagrada e fora da religião institucional, mesmo que, por vezes, relacionado a ela, como forma de explicar a própria vida (Adam, 2019, p. 317).

Inúmeras são as possibilidades de perceber a manifestação do religioso ou da religiosidade no campo da tradição religiosa. Essas manifestações perpassam a cultura, a mídia e o cotidiano, por meio de elementos, conteúdos e formas, no qual é possível relacionar a elementos religiosos, que ocorrem de forma implícita e explícita. De acordo com Adam, implícita, que pode ser interpretada como um equivalente religioso, e explícita, referente a conteúdos e práticas religiosas (Adam, 2019, p. 318). Ammerman define religião como “um objeto social que abrange tanto a experiência compartilhada direta de consciência do sagrado, quanto as formas socialmente instituídas que constroem conexões simbólicas e cognitivas com ele” (2020, p. 19). Ela destaca também que a espiritualidade faz parte da experiência religiosa, juntamente com outros aspectos como o corpo, a matéria, as emoções, a estética, o julgamento moral e a narrativa (2020, p. 32).

As práticas religiosas podem ser realizadas sem necessariamente envolver espiritualidade, como é o caso daquelas feitas por obrigação. É possível que as pessoas participem de atividades religiosas sem ter uma conexão consciente com uma realidade espiritual. As práticas religiosas podem ser definidas como rituais estabelecidos por uma instituição ou cultura religiosa específica, como celebrações sacramentais que fazem parte da prática religiosa institucionalizada. Há também rituais não oficiais, como banhar-se no mar ou pular sete ondas no

Ano Novo para atrair sorte. A “experiência religiosa nasce das práticas que as pessoas usam para transformar essas histórias em ações cotidianas” (McGuire, 2008, p. 118; Knibbe & Kupari, 2020, p. 166).

Nesse sentido, a vivência da religião e da espiritualidade pode ser atrelada à saúde psíquica emocional. O significado e o propósito de vida são conceituações pessoais, definidas pela vivência da pessoa em sua totalidade: organismo, sentido e experiência e, nessa concepção, a espiritualidade vem a ser uma ferramenta que permite as pessoas sentirem e reagirem segundo suas convicções. Nessas situações, religião vivida e espiritualidade tornam-se a força para a vida, coragem e contribuem no autoconhecimento, como recurso que visa à reabilitação física, psíquica e social do indivíduo. Visto que a dimensão espiritual afeta tanto a saúde física quanto psíquica das pessoas, ou seja, pode ultrapassar as fronteiras entre esses aspectos, representando de dessa maneira, o caráter holístico da saúde humana.

Como uma dimensão humana que, dentre muitas dimensões, a religião vivida se relaciona com a busca de significado e propósito na vida, com o desejo de conexão intrapessoal (consigo mesmo), interpessoal (com outras pessoas e a natureza-criação) e transpessoal (conexão com transcendente, quer seja ele religioso ou não religioso) e, nesse processo de busca, almeja-se a saúde integral. A espiritualidade propicia a integração destas diversas dimensões por meio da capacidade de gerar conexões e por trabalhar numa perspectiva de descoberta e de criação de significados e sentidos profundos. Ela não está em oposição, nem se encontra em contradição ou conflito com as demais dimensões humanas, mas é uma possibilidade de conexão, articulação e projeção destas mesmas dimensões, no sentido em que lhes possibilitarão significados profundos. Como uma força motriz de crescimento e cura, a espiritualidade coloca o indivíduo em movimento para fora de si mesmo.

4. CONCLUSÃO

Numa sociedade em que as pessoas vivem uma crise sistêmica e profunda nas relações humanas e com tudo o que as cerca, a vida se deteriora em produtivismo, consumismo e cobranças, que levam ao exaurimento, desequilíbrio e adoecimento, a religião vivida e espiritualidade ajudam as pessoas a lidarem com as situações difíceis e dolorosas da vida. Elas contribuem com a descoberta de novas formas de viver e pausar, auxiliando o ser humano em todo esse processo. Elas vêm para propiciar saúde, apresentar um novo comum, fortalecendo os afetos as relações, o encantamento do sagrado, do trabalho, das relações harmônicas entre os seres humanos e toda a criação. A felicidade já não estará mais no ter, mas, sim, no ser.

REFERÊNCIAS

ADAM, Júlio César. Religião Vivida e Teologia Prática: possibilidades de relacionamento no contexto brasileiro. **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, v. 51, n. 2, p. 311-328, maio/ago. 2019. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/4133/4300>. Acesso em 10 jul. 2024.

AMMERMAN, Nancy T. **Everyday Religion**. Observing Modern Religious Lives. Edited by Nancy T. Ammerman. Oxford: Oxford University Press, 2007.

AMMERMAN, Nancy T. Repensando a Religião: Rumo a uma Abordagem Prática. **American Journal of Sociology**, v 126, n. 1, p. 1-46, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1086/709779>. DOI: 10.1086/709779.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadorias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2015.

KNIBBE, Kim; KUPARI, Helena. Theorizing lived religion: introduction. **Jornal de Religião Contemporânea**, v. 35, n. 2, p. 157-176, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/13537903.2020.1759897>.

MCGUIRE, Meredith. **Lived Religion**: Faith and Practice in Everyday Life. Oxford: Oxford University Press, 2008.

VAILLANT, G.E. **Fé**: evidências científicas. Tradução: Isabel Alves. Barueri: Manole, 2010.

A PALAVRA COMO MAGIA: A FORÇA DO DESEJO DO OUTRO

*Marise de Souza Moraes e Silva Santos **

*João Victor de Oliveira Estevam ***

RESUMO

A palavra como força mágica sempre foi vista nas mais diversas culturas por importantes estudiosos da sociologia, da história, da teologia ou da antropologia. Da Bíblia às fábulas infantis, a palavra tem sua função “religiosa”, no sentido de transformar algo. Palavra que cura, ou abençoa. Palavra que mata, como nos sortilégios ou pragas. Em Pernambuco, a religiosidade é indiscutível, especialmente com o predomínio da Igreja Católica, com suas romarias e procissões. Em paralelo a popularidade das “pragas”, sobrevive ainda hoje, como uma magia paralela. Maldições aos filhos por pecarem contra os pais, legitimam mitos de lobisomens; as “pragas” contra a sexualidade também são comuns. O que explicaria essa palavra que ataca, “realizando” o desejo do autor? Para Lévi-Strauss (1975), haveria uma espécie de “Complexo” onde os elementos unidos dariam a “força necessária” para que a maldição se realize. Qual o segredo da palavra que abençoa e o que a diferencia da que maldiz? O objetivo deste ensaio é apresentar a forma como se opera a luta entre fé e maldição através de relatos populares, relacionando-os com “Complexo de Quesalid” segundo Lévi-Strauss.

Palavras-chave: Fé. Maldições. Cultura. Religião.

1. INTRODUÇÃO

* Mestrado em andamento em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, com bolsa Capes. Graduação em Psicologia pela Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: Marise.morais2@outlook.com.

** Mestrado em andamento em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, com bolsa PROSUC. Licenciatura em História pela UNICAP. E-Mail: joaoviictor65@gmail.com.

O Brasil é reconhecido como o país mais católico do mundo. Na região nordeste isso toma forma ampliada graças aos aspectos culturais nas suas múltiplas religiosidades, mas ainda, com predominância da religião católica romana. Em pequenas cidades do interior essa predominância se faz mais clara. Romarias, procissões, festas religiosas e pequenos santuários demonstram esse fato. No entanto, em paralelo, um outro tipo de “fé”, corre livremente nesses mesmos lugares: a fé em maldições. Quando falamos em maldições, não nos reportamos por exemplo às maldições ou “trabalhos feitos” como nas religiões afro-brasileiras, onde todo um contexto cultural sustenta a crença na força dessas maldições. Observamos que em paralelo às crenças católicas e até sustentado de alguma forma por essa mesma fé (“Deus Castiga”), as maldições aparecem de forma comum nesses lugares.

2. DESENVOLVIMENTO

Não nos cabe avaliar ou levantar dúvidas sobre a menor ou maior religiosidade dessa população ou de cada indivíduo no sentido de invalidar sua expressão ou crença na fé católica, como oposição à crença nas maldições. Nos municípios do agreste meridional sempre nos chamou a atenção desde a infância, duas crenças muito interessantes. Todas com uma mesma ideia: A maldição do “Correr Bicho”. Contava-se que em noites de lua cheia, um certo jovem que havia batido em sua mãe foi por ela amaldiçoado e condenado a “virar bicho”. A partir daí, sempre que havia lua cheia, as pessoas da cidade se recolhiam mais cedo, e as crianças assustadas, recorriam ao aconchego no quarto dos pais. Aqui e ali, alguns desavisados ou mais corajosos eram surpreendidos pelo “bicho” correndo pelas ruas silenciosas.

Uma outra informante nos deu uma outra versão dos fatos:

Um outro jovem, também foi amaldiçoado pela mãe por discordar do seu envolvimento amoroso com uma jovem de reputação duvidosa. Em resposta, o jovem teria “dado uma banana” para sua mãe (gesto obsceno que é feito com o antebraço dobrado sobre o braço e batido com o outro na metade do primeiro) depois, bateu em sua. Ela o amaldiçoou e depois disse o mesmo jovem “corria bicho” só que com um diferencial: não se transformava na figura do lobisomem, mas em um grande cão preto com duas bananas atravessadas na boca. Quando morreram, em épocas diferentes, um deles não teve permissão para ser sepultado em solo sagrado como são chamados os cemitérios, e foi construída uma espécie de catacumba suspensa, no local mais alto da cidade, devidamente lacrada e acompanhada de rituais do tipo de exorcismos ou tal qual. O segundo jovem, foi sepultado no cemitério local, mas conta-se que sua cova amanhece, em dias de lua cheia, escavada e sempre com duas bananas atravessadas. Foi necessário fazer mais um ritual para “aprisioná-lo” em sua tumba de onde não mais poderá sair nem mesmo por exumação (Contos populares).

Muitos outros relatos desse tipo podem ser encontrados. Inclusive, em tom jocoso. Eis um deles:

Na zona rural, havia uma senhora muito pobre, cujo único patrimônio era um pequeno sítio onde plantava feijão, milho e criava galinhas. No entanto, sua maior riqueza era a neta que a filha havia deixado para ela criar e que era de uma beleza incomum. Algumas vezes, em noites de lua cheia, um “bicho” rondava sua casa de pau-a-pique, assustando os pequenos sitiantes do lugar. Em uma ocasião em que o “bicho” foi mais ousado, ao aproximar-se da choupana, Dona Manuela, munuiu-se de um ençó (espécie de faca em forma de meia lua com cabo de madeira para cortar capim alto para o gado) e uma trave de madeira e foi enfrentar o “bicho” fortalecida pelo amor e pela vontade de proteger sua neta. O conflito deu-se ao encontrar o “bicho” e entre pancadas e tudo, mas ela percebeu que ao bater as armas voltavam sem ferir o inimigo. Em seguida umas cascas de coco secas, caíram do envoltório do monstro e ela calculando bem conseguiu feri-lo e esse fugiu. No dia seguinte, conta-se que um jovem de família rica, reconhecido como um sedutor de moças pobres, feriu-se nas pernas seriamente ao cair de uma bicicleta enquanto passeava à luz da lua nos arredores. Surgiu então o “mito”: “Noite de “bicho” é noite de lobisomem. Tranquem suas mocinhas!” (Contos populares).

Os relatos supracitados são importantes para compreensão do imaginário da cultura popular, sendo muito em comum, em áreas, especialmente, longe das capitais, em regiões do interior. Os contos, lendas, feitiços são comuns e estão no dia a dia das comunidades, ou seja, independente, das religiões institucionais ou pertencimentos as denominações mais definidas, há no imaginário popular muitas crendices populares que, de alguma forma, modifica a cultura das comunidades e, em muitos casos, é transmitido de geração e geração.

2.1. Desenvolvimento Teórico

Para Lévi-Strauss, o sucesso de uma magia depende de três processos culturais que são essenciais, os quais compõem o que ele denomina de “Complexo Xamânico”:

Um indivíduo, consciente de ser objeto de um malefício, é intimamente persuadido, pelas mais solenes tradições de seu grupo, de que está condenado; parentes e amigos partilham desta certeza. Desde então, a comunidade se retrai: afasta-se do maldito, conduz-se a seu respeito como se fosse, não apenas já morto, mas fonte de perigo para o seu círculo; em cada ocasião e por todas as suas condutas, o corpo social sugere a morte à infeliz vítima, que não pretende mais escapar àquilo que ela considera como seu destino inelutável (Lévi-Strauss, 1958, p. 181).

E prossegue:

Não há, pois, razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas, vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença da magia, e que está se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça (Lévi-Strauss, 1958. p. 182).

A esse título o autor irá denominar de Complexo Xamânico. Discordando das conclusões de Cannon, em seus trabalhos sobre xamanismo no vodu, onde o autor fala dos aspectos psicossomáticos ligados ao sistema parassimpático, no entanto o autor faz lembrar que as vítimas do feitiço ou maldição, desconhecem os aspectos psíquicos ou neurofisiológicos explicados brilhantemente por Cannon. Ele fórmula em seu texto, várias perguntas, mas para análise do “Complexo” ele se atém à uma que parece resumir as anteriores:

Enfim, que parte de credulidade, e que parte de crítica, intervêm na atitude do grupo face àqueles nos quais reconhece poderes excepcionais, aos quais concede privilégios correspondentes, mas dos quais exige também satisfações adequadas? (Lévi-Strauss, 1958, p. 183).

Fundamentado no autor supracitado, não nos caberia perguntar se poderíamos aplicar as mesmas correspondências aos relatos de maldições, a atuação das vítimas das mesmas e uma cultura que em que pese a crença na tradição da igreja romana, ratifica a maldição, completando assim a terceira proposição para que exista. Teremos assim uma mãe (que mesmo praticante da fé católica acredita que tem poderes para amaldiçoar), uma vítima que se crê amaldiçoada e uma comunidade de indubitável fé católica também acredita na maldição. Com isso não estamos invalidando a fé dos informantes, mas procurando explicar de forma hermenêutica como essas crenças convivem sem que uma invalide a outra.

2.2. Método do trabalho

Foram coletados relatos livres de informantes residentes e não residentes nas cidades do agreste Meridional, mas todos nascidos ou descendentes de famílias nascidas destes locais. A condição para escolha era serem católicos e de alguma forma conhecerem, sem avaliação de crença no fato, dos relatos de correr bicho. No total de seis informantes (um do sexo masculino e cinco do sexo feminino), todos foram interpelados sobre a forma de conversa informal (mas focada no tema) sobre se “havam conhecido algum relato sobre o fenômeno”.

3. CONCLUSÃO

Em nosso trabalho, ressaltamos a importância dos contos, lendas e mitos na eficácia simbólica na vida de dezenas de pessoas que perpetuam os conhecimentos populares. Logo, ao apresentarmos, neste pequeno ensaio, os

modos operantes de agirem socialmente, verificamos, como afirmamos algumas vezes que, a crença nos contos não anula ou inviabiliza o pertencimento às religiões institucionais, muitas vezes convivendo ambas na vida de muitas pessoas.

REFERÊNCIAS

CONTOS POPULARES. **Meridionais do Agreste**. s/a, s/p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural I**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

PRITCHARD, EVANS E. E. **Bruxaria Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2014.

SIGMUND FREUD: AS INFLUÊNCIAS DA PRÁTICA RELIGIOSA DOS FREUD PARA A PROPOSIÇÃO DA TEORIA DA ILUSÃO¹⁰

*Marcio Euripedes Gomide**

RESUMO

Para a “antropologia psicanalítica”, a família constitui-se como a primeira experiência social humana. Dada a importância da família para a formação psicológica e intelectual de cada indivíduo, propomo-nos investigar se o modo como a família de Sigmund Freud está ligada às fundações judaicas pode ser entendido como um dos fatores marcantes para a criação da “teoria da ilusão”. A nossa hipótese é a de que o posicionamento intelectual de Jakob Freud (pai de Freud), a sua opção pelo Iluminismo judaico e a transmissão da história judaica ao seu filho psicanalista, pode ter sido um fator desencadeador da oposição de Freud ao discurso religioso. Com base nas cartas de Freud a colegas intelectuais, em ensaios sobre cultura e religião e em biografias, procuraremos defender a nossa hipótese.

PALAVRAS CHAVE: Cultura. Religião. Judaísmo. Família. Ilusão.

1. INTRODUÇÃO

A sociologia, em sentido geral, designa a família como a primeira experiência grupal humana. Dada a importância da família para a formação psicológica e intelectual do indivíduo, propomo-nos investigar, se o modo da família de Sigmund Freud (1856-1939) se vincular ao judaísmo pode ser apreendido como destaque para a criação da “teoria da ilusão”. Alguns autores submeteram seus estudos à investigação da referida teoria. A experiência de exílio de Freud em Viena o influenciou quanto à crítica da religião? Freud viveu boa parte de sua vida na capital austríaca, tornando a psicanálise filha dessa metrópole. É nesta perspectiva, que iremos inserir a importância do pai de Freud na sua formação, humana, psicológica e intelectual.

¹⁰ Esta comunicação está sendo apresentada com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoas de Nível Superior (CAPES). Código de financiamento: 001.

* Mestrado em Ciências da Religião e graduado em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: marciogomidepsidaeducacao@gmail.com.

2. FREUD E O JUDAÍSMO

No século XIX a perseguição alemã aos judeus se intensificou. Neste sentido, Freud ([1925], 2020, p.77) afirma: “Tenho motivos para crer que meus antepassados paternos viveram na região do Reno (em Colônia)¹¹, fugiram para o leste (...), devido as perseguições aos judeus nos séculos XIV e XV”. Posteriormente, no desenvolvimento do século XIX retornaram para a Lituânia¹², para a “Áustria alemã através da Galícia¹³. Jones¹⁴ (1879-1958), (1989, vol. I, p. 15) afirma que “os primeiros traços da família, são encontrados em Buczacz, uma aldeia um pouco a leste de Stanislav, na Galícia”.

Os bisavós e avós paternos de Freud eram originários da Morávia. Segundo Jones (vol. I, 1989), o bisavô se chamava Ephraim Freud, era rabino¹⁵, e seu avô, também rabino, chamava -se Schlomo Freud¹⁶. Este morreu em 21 de fevereiro de 1856, ou seja, três meses antes do nascimento de seu neto e filho de Jakob Freud (1815 – 1896). Foi por causa do avô que Freud recebeu o prenome judaico Schlomo¹⁷. As três gerações (bisavô, avô e pai), estariam interligadas pela transmissão dos ensinamentos judaicos pelos laços afetivos e intelectuais.

Qual a influência que Jakob exerceu sobre seu filho psicanalista e na forma como esse se vinculou ao judaísmo e à própria intelectualidade? Jones (1989, vol. I, p. 33) afirma que Freud “cresceu privado de qualquer crença em um Deus ou imortalidade, nunca parecendo ter sentido necessidade dela. As necessidades emocionais que se manifestam na adolescência tiveram expressão em vagas cogitações filosóficas e depois em uma fervorosa e militante adesão aos princípios da ciência”.

As viagens comerciais que o pai de Sigmund realizou, provavelmente possibilitaram que ele tivesse um maior contato com outras culturas e povos. Jakob aprendeu alemão e realizou anotações na Bíblia de Philippson¹⁸. Possuir um exemplar dessa Bíblia equivaleria a se abrir ao novo, a uma diferente maneira de se vincular aos preceitos judaicos. Por outro lado, seria um ato de desobediência às determinações divinas. Conforme Rizzuto (2001, p. 56), “ao adquiri-la (a Bíblia), Jakob se uniu aos judeus que aspiravam a plena integração com a cultura geral, permanecendo simultaneamente fiel à Deus, ao judaísmo e ao iluminismo”. Esse era o ambiente que crescia Sigmund.

¹¹ Conforme é destacado na nota de rodapé da autobiografia de Freud ([1925], 2020, p. 77), região no sul da Polônia e oeste da Ucrânia; não deve ser confundida com aquela de mesmo nome (Galícia ou Galizia) no norte da Espanha

¹² No século XIX a região da Lituânia pertencia ao domínio do Império Russo.

¹³ A Galícia do século XIX foi anexada pelo Império Habsburgo (posteriormente chamado Império Austríaco, e depois de 1867, Império Austro – Húngaro). Durante o século XIX, esta região permaneceu sob o controle austríaco, sendo formalmente chamada de Reino da Galícia e Lodoméria.

¹⁴ Ernst Jones, era inglês, tornou-se o primeiro biógrafo de Freud e pertencia à primeira geração de psicanalistas.

¹⁵ Segundo Jones (1989, p. 27) “a palavra rabino era, com frequência, apenas um título de cortesia, não implicando necessariamente uma posição eclesiástica”.

¹⁶ Cronologicamente, a ascendência de Sigmund Freud estabeleceu – desta forma: Ephraim – Scholomo, Jakob – Sigmund.

¹⁷ O nome “Shlomo” é uma derivação do hebraico Salomão.

¹⁸ A tradução da Bíblia de Phillipson para o hebraico representa uma tentativa de modernização e compreensão da literatura religiosa, refletindo as mudanças sociais e culturais do século XIX. A obra foi influente entre os judeus reformistas e libertou-se de interpretações tradicionais mais rigorosas, buscando uma leitura que fosse mais compatível com os valores modernos da época.

Desde a infância, Freud demonstrava aptidão pelo estudo da história dos judeus. A Bíblia, herdada pela família,¹⁹ possuía significação intelectual e afetiva para Sigmund. Nas palavras do próprio Freud ([1925] 2020, p. 78), “O fato de ter-me ocupado precocemente da história bíblica, tão logo aprendi a arte da leitura, influiu de forma duradoura na direção de meus interesses, como vim a reconhecer depois”. Esses estudos, portanto, se estabeleceram como parte integrante do vínculo com seu pai. Segundo Freud (1900, p. 17), “para mim, este livro²⁰ tem ainda outro significado: ele se revelou como parte da minha autoanálise, com minha reação à morte de meu pai (...) ao evento mais significativo, à perda mais pungente da vida de um homem”. A Bíblia da família Freud, portanto, tornou-se um dos mais destacados documentos para se analisar o vínculo entre Sigmund e seu pai:

Meu querido filho:

Foi quando você tinha sete anos que o espírito de Deus começou a guiá-lo rumo ao conhecimento pelo aprendizado. Eu diria que o espírito de Deus tinha falado a você desta maneira: “Leia o Meu livro; aí estarão abertas a você as fontes e as riquezas do conhecimento e do intelecto”. É o Livro dos Livros; é o manancial que os sábios cavaram e de onde os legisladores têm retirado as águas da sua sabedoria (...) agora, por ocasião do seu trigésimo quinto aniversário, tirei-a do isolamento em que se achava e a remeto a você como expressão de amor de seu velho pai (Jones 1989, vol. I, p. 33).

A Bíblia dos Freud tornou-se signo do posicionamento amoroso do pai pelo filho, e da transmissão dos ensinamentos da história dos judeus. O que denota o interesse intelectual de Freud pelos estudos da ética judaica. O desenvolvimento intelectual e psicológico do pequeno Sigmund, foi realizado sob a tutela preceitos do judaísmo iluminista. Neste sentido, segundo Freud ([1925] 2020, p. 77), “embora vivêssemos em condições bastante modestas, meu pai insistiu na escolha da profissão que me guiasse por minhas inclinações”.

Freud possuía admiração por seu pai, mas não estava imune às frustrações em relação a ele. Segundo Jones (1989 Vol. I p. 34), Jakob relatou para Sigmund que por ocasião de um passeio, um não-judeu tinha jogado na lama o seu gorro de pele novo e tinha gritado com ele: ‘judeu, saia da calçada’. Sigmund, indignado, pergunta: ‘o que o senhor fez?’ ‘desci da calçada e apanhei meu gorro’. O jovem Sigmund (de 12 anos), se deparou com a falta de heroísmo de seu pai, que não enfrentou o seu agressor. Entretanto, outras motivações se impuseram para as frustrações do primogênito de Jakob. Rizzuto (2001, p. 73) argumenta que “a frustração contida e a raiva de Freud quanto à incompetência do pai em cuidar da família contrastam com sua devotada preocupação de dividir o dinheiro que possuísse com a mãe e as irmãs”. Dito isso, Freud manifestaria sua divisão psíquica. Por um lado, nutria admiração e respeito pelo pai, por outro a frustração. Como ele faria para lidar com seus impasses?

¹⁹ Quando Freud completou 35 anos (maioridade judaica), Freud foi presenteado com a Bíblia da família e nela continha uma dedicatória feita por seu pai.

²⁰ “Interpretação dos sonhos” (1900).

2.1. Freud e a judeidade

Embora a educação de Freud tenha sido laica, segundo Fuks (2000, p. 22), “Freud foi um homem familiarizado com a ética e Weltanschauung²¹ judaica. Segundo Fuks (2003, p. 41) citando Albert Memmi²² (1920-2020), a palavra *judeidade* significa o modo como cada indivíduo se nomeia como judeu. Para esta autora (2000, p. 42) acompanhando Derrida (1930 – 2004), “a judeidade é a expressão que funda um ato, uma maneira de tornar-se Outro”. Como podemos caracterizar a judeidade de Freud? Este Outro seria a psicanálise da religião? Não obstante, foi a partir da judeidade, e negando a crença religiosa de seus pais, que inventou a psicanálise.²³

2.2. A ilusão e a judeidade

Um dos princípios teológicos fundantes do judaísmo é a não construção de ídolos e imagens como objetos de adoração. Para Fuks (2000, p. 21), Freud “absorveu de forma absoluta e particular alguns significantes da cultura judaica”, assumindo assim o posicionamento ético do judaísmo. É nesse contexto que a teoria da ilusão pode ser articulada ao pensamento cultural judaico. Para Fuks (2000, p. 74), a “religiosidade vivida como idolatria, é a impossibilidade de se reinventar como judeu”, tornando-se o indivíduo, uma cópia malsucedida de outras realizações religiosas. Construir imagens para adoração, portanto, pode ser assimilada como a negação da finitude da vida e dar vazão para a busca de um ideal de completude. Dito isso, somente renegando a ilusão da completude e assumindo a própria vida, é que o sujeito pode vivenciar autenticamente sua fé. Esse pensamento pode ser nomeado como uma das contribuições do judaísmo para a psicanálise?

Uma das inspirações judaicas para a psicanálise, foi a crítica à idolatria religiosa, e a tentativa de inventar “pequenos deuses”. Segundo Freud ([1930] 2006, p. 98), “o homem tornou-se uma espécie de ‘Deus de prótese’”. Para Ricouer, (1977, p. 193), “a psicanálise é necessariamente iconoclasta, independente da fé ou da não fé do analista e que essa destruição da religião pode ser a contrapartida de uma fé purificada de toda idolatria”. Fuks (2000, p. 27) evidencia que a cultura ocidental é determinada pela lógica da representação, o que a tornou vulnerável perante os ídolos. O que essa autora (2000, p. 65) defende é que o judaísmo “está permanentemente fadado à incompletude e a se alimentar de sua própria fome”. Mesmo assumindo a finitude da vida, em sua judeidade, o sujeito está destinado a buscar respostas para sua condição faltante. Portanto, a ilusão se estabelece como a tentativa de criar imagens mentais, com o objetivo de tornar a vida mais suportável e, ao mesmo tempo, buscando certezas para a garantia da felicidade. É neste contexto que Viena, a capital da Áustria tornou-se a cidade da ilusão.

2.3. Viena: a cidade da ilusão e a herança de Freud

²¹ Visão de mundo.

²² Alberto Memmi Albert Memmi foi um escritor e ensaísta francês nascido em Túnis, Tunísia. Ele era de origem judaica e migrou para a França após a independência da Tunísia em 1956, onde estudou na Sorbonne.

²³ Carta dirigida à Pfister em 09 de outubro de 1918. Neste sentido, segundo Freud, “bem à parte, por que nenhum de todos estes devotos criou a psicanálise, por que foi necessário esperar por um judeu completamente ateu?” (Freud, [1963], 2009, p. 84).

A Viena da segunda metade do século XIX esteve assolada em intensas transformações. Havia uma Viena com o ar de felicidade imensurável. Contudo, havia intensas contradições quanto à ideia de que a felicidade poderia ser permanente. Para Freud ([1921] 2019, p. 25), “a massa é impulsiva, volúvel e excitável. É guiada quase exclusivamente pelo inconsciente (...) e não tolera qualquer demora entre o seu desejo e a realização dele e tem o sentimento da onipotência”, ou seja, ilusão. Dito isso, essas transformações ocorridas em Viena podem ter sido fonte de inspiração para a elaboração da teoria da ilusão?

A realidade política vienense do século XIX, desmascarava a falsa ideia de uma Metrópole justa e igualitária. Segundo Mezan (2006, p. 38) a evidência central de que para Freud, Viena seria a cidade da ilusão, encontra-se nas artes no geral. “A música, a ópera, as artes decorativas em geral formaram o núcleo da expressão artística do império, tendo acesso exclusivo apenas a alta burguesia. Segundo Mezan (2006, p. 41), a Áustria imperial tornou-se a metáfora da complacência perante as transgressões morais, enquanto promovia uma crítica rígida às artes. É nesse contexto que a baixa burguesia, na tentativa de ocultar sua origem pobre e miserável, buscou no acesso às artes para tornar-se uma classe de destaque. Tudo o que conquistou foi se configurar como uma cópia grosseira da alta burguesia vienense. Para Mezan (2006, p. 47), da mesma forma que ocorrera no processo de urbanização, o acesso às artes pela baixa burguesia, tornou-se uma expressão da ostentação social.

3. CONCLUSÃO

Não se pode afirmar categoricamente que a ilusão tenha sua origem somente no campo intelectual. Fatores como a educação iluminista que Freud recebeu, as perseguições aos judeus, e a adoção do iluminismo judaico (Haskalá), por Jakob Freud, podem ser considerados como causas prováveis para a inserção da teoria da ilusão no campo freudiano. O que podemos propor é que a ilusão, se estabelece como fator econômico para o psiquismo humano. Dito de outra maneira, a invenção de tal teoria, se estabelece como recurso psicológico perante a necessidade imperiosa de defesa inconsciente contra o sofrimento e a infelicidade.

A ilusão conforme Freud demonstra na obra *O Futuro de uma ilusão* (1927), foi influenciada por diversos fatores para a sua criação. Embora ela tenha sido demonstrada, inicialmente na experiência clínica de Freud, somente posteriormente foi adotada como um fenômeno cultural, também. Nesse sentido, segundo Ricouer (1977, 195), “para Freud ética e religião possuem um tronco comum, o complexo paterno que é de origem edipiana”. A ilusão, como manifestação do complexo paterno, se presentifica no processo de qualquer sujeito em análise. Do mesmo modo, quando determinado sujeito, rompe com seus ídolos fantasmáticos ele poderá construir uma religião purificada de ídolos.

REFERÊNCIAS

FREUD, Sigmund. **Interpretação dos sonhos**. São Paulo. Companhia das Letras. 2019. Obra originalmente publicada em 1900.

FREUD, Sigmund. **O eu e o id, “autobiografia” e outros textos**. São Paulo. Companhia da Letras. 2020. Obra originalmente publicada em 1925.

FREUD, Sigmund. **O Futuro de uma ilusão, O Mal-Estar na civilização e outros trabalhos**. Rio de Janeiro. Imago. 2006. Obra originalmente publicada em [1929] 1930-1.

FREUD, Sigmund. **Psicologia da Massas e Análise do eu e outros trabalhos**. São Paulo. Companhia das Letras. 2019. Obra originalmente publicada em 1921.

FUKS, Betty. **Freud e a judeidade**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar. 2000.

JONES, Ernst. **Vida e obra de Sigmund Freud**: Os anos de formação e as grandes descobertas 1856 – 1900. Volume I. Rio de Janeiro. Ed. Imago. 1986.

MEZAN, Renato. **Freud**: pensador da cultura. São Paulo. Companhia das Letras. 2006.

RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro. Imago. 1977.

RIZZUTO, Ana Maria. **Por que Freud rejeitou Deus?**: uma análise psicodinâmica. São Paulo. Ed. Loyola. 2001.

IMPrensa e Educação Moral: A Influência de ‘O Jornal Batista’ na Formação de Valores Protestantes (1901-1930)

*Júlia Maria Nascimento Maciel **

*Paulo Julião da Silva ***

RESUMO

Este estudo analisa as propostas educacionais difundidas por O Jornal Batista entre os anos de 1901 e 1930, período em que o periódico se consolidou como um importante meio de educação não formal no Brasil. A pesquisa adota uma abordagem crítica, baseada nas teorias de Michel Foucault e Norbert Elias, para investigar como o jornal articulava ideologia religiosa e práticas educativas visando moldar comportamentos e valores dos leitores. A metodologia incluiu a análise documental das edições do jornal, categorizando os conteúdos em temas como educação moral, formal e missionária. Os resultados revelam que O Jornal Batista desempenhou um papel central na disseminação de valores morais e comportamentais, promovendo uma educação integral, moral e espiritual. No entanto, o jornal perpetuava estruturas patriarcais, limitando a autonomia feminina e reforçando seu papel doméstico. A pesquisa também aponta que, apesar de suas contribuições para a formação de uma sociedade moralmente

* Graduação em andamento em Pedagogia pela Universidade Federal de Pernambuco, com bolsa CNPq. E-mail: julia.maciel@ufpe.

** Doutorado em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas. Professor Adjunto do Departamento de Fundamentos Sociofilosóficos da Educação (DFSFE/CE/UFPE). E-mail: paulo.juliao@ufpe.br.

regenerada, o jornal marginalizava culturas “inferiores” e reforçava estruturas de poder conservadoras. Assim, o estudo evidencia a complexidade da influência do jornal na educação e na formação cultural do Brasil no início do século XX.

Palavras-Chave: História da Educação. Protestantismo.

1. INTRODUÇÃO

A análise das relações entre imprensa e educação moral no início do século XX revela tensões e negociações discursivas ligadas à formação cultural e ideológica. No Brasil, o periódico O Jornal Batista destacou-se como um veículo importante na construção de uma pedagogia moral fundamentada em valores protestantes, em um contexto de crescente influência missionária norte-americana e de disputas religiosas com a hegemonia católica. Entre 1901 e 1930, período deste estudo, o periódico foi central na difusão de normas comportamentais e um modelo educacional baseado na ética protestante, configurando-se como um espaço de disputa em torno de civilidade, modernidade e moralidade.

Este trabalho examina como O Jornal Batista veiculou propostas educacionais que transcendiam a instrução formal, moldando valores e comportamentos de seus leitores. Fundamentada nos conceitos de Michel Foucault sobre análise do discurso e poder como prática capilar, e na teoria do processo civilizador de Norbert Elias, a pesquisa adota uma perspectiva dialética para compreender a construção e imposição de normas sociais e morais no contexto protestante. Esses referenciais teóricos situam o jornal como um locus de negociação cultural, onde ideais norte-americanos de civilização eram promovidos, confrontando tradições locais.

Metodologicamente, a investigação utiliza a análise documental, examinando 693 edições do periódico. Os textos foram agrupados em temáticas centrais, como “educação moral e dos costumes”, “educação formal” e “educação missionária”, permitindo identificar estratégias discursivas que conectam as propostas educacionais às dinâmicas históricas e sociais do Brasil da Primeira República. Assim, O Jornal Batista não apenas replicava, mas também reformulava discursos missionários e valores culturais.

Os objetivos deste estudo incluem identificar as práticas discursivas do periódico na disseminação de uma visão protestante de moralidade, examinar as articulações entre religião e educação no Brasil do início do século XX e explorar as contribuições de O Jornal Batista para a construção de uma identidade cultural e religiosa plural. Busca-se preencher lacunas historiográficas, oferecendo uma interpretação crítica sobre a intersecção entre imprensa, educação e poder no Brasil.

Além de contribuir para os estudos sobre a história do protestantismo no Brasil, este trabalho dialoga com a História Cultural e a Sociologia da Educação. Ao revisitar as propostas educativas do periódico, propõe-se revelar as ambivalências de um discurso que promovia o progresso moral e social, ao mesmo tempo que reforçava estruturas conservadoras de poder. Essa análise não se limita ao passado, mas ressoa em questões contemporâneas sobre diversidade religiosa, práticas educativas e representações culturais.

2. EDUCAÇÃO PARA OS COSTUMES: CRIANÇAS, MULHERES E COTIDIANO

A educação para os costumes, tal como defendida pelo Jornal Batista entre 1901 e 1930, constitui-se em uma complexa articulação entre preceitos morais, valores religiosos e práticas sociais, com o objetivo explícito de moldar os indivíduos segundo os padrões éticos da tradição protestante. Mais do que um simples veículo de disseminação doutrinária, o periódico consolidou-se como um espaço de construção discursiva, promovendo a normatização de comportamentos e a conformidade com ideais de civilidade ancorados no protestantismo norte-americano. Essa concepção de educação transcendia a instrução acadêmica, incorporando a formação moral como eixo central de uma visão integral do ser humano, cuja dignidade e responsabilidade individual eram destacadas como pilares fundamentais.

O discurso batista, conforme analisado no documento, revela a intrínseca conexão entre a formação moral e a vida cotidiana, enfatizando a educação como instrumento de transformação ética. Nesse contexto, as práticas educativas dirigidas às crianças ocupavam lugar de destaque, sendo a infância concebida como o momento propício para a assimilação de valores que deveriam ser transmitidos tanto por palavras quanto pelo exemplo. A ideia de que “as crianças adquirem ensinamentos por palavras, mas, também, em grande escala, pelo exemplo”²⁴ (Rodrigues, 1905, p. 5) reflete uma perspectiva que valoriza a experiência prática como mecanismo de internalização de comportamentos moralmente adequados. Essa ênfase na formação precoce visava não apenas consolidar os princípios cristãos no indivíduo, mas também perpetuá-los nas gerações futuras, assegurando a continuidade da ética protestante em um contexto cultural predominantemente católico.

A formação moral, entretanto, não se restringia às crianças. As mulheres, frequentemente abordadas na Seção Feminina, eram alvo de uma orientação educativa que, ao mesmo tempo que reconhecia sua importância na construção social, limitava suas possibilidades de atuação ao espaço doméstico. A partir de um discurso que exaltava virtudes como bondade, paciência e moderação, promovia-se um ideal feminino cuja felicidade e realização pessoal dependiam da submissão aos papéis de mãe e esposa. Barreto (1905, p. 2) sintetiza essa visão ao afirmar que a mulher deveria “dedicar-se à vida doméstica com todas as veras de seu coração”, expressão que evidencia o controle discursivo sobre o corpo e a mente femininos, moldando-os segundo uma hierarquia patriarcal. Ainda que o jornal defendesse a educação feminina como ferramenta de progresso social, essa instrução estava profundamente enraizada em valores conservadores, revelando o paradoxo entre emancipação e controle que permeava as propostas educacionais protestantes da época.

A moralidade, enquanto eixo organizador da vida cotidiana, era também explorada por meio da regulação de comportamentos associados a práticas culturais consideradas incompatíveis com os princípios cristãos. Atividades como a dança e a ida ao cinema eram duramente criticadas pelo periódico, que as associava à corrupção moral e à perda da pureza espiritual. Em um editorial de 1910, o jornal alertava para os perigos da “mundanidade”, descrita como uma

²⁴ Os trechos retirados do Jornal Batista foram transcritos, preservando-se a linguagem original da época em que foram publicados, mantendo-se as características próprias da língua portuguesa daquele período, tais como ortografia, gramática e estilo vigentes no contexto histórico.

“arma poderosa de Satanaz” (O Jornal Batista, 1910), reforçando a necessidade de vigilância constante por parte dos crentes. Essa rejeição às influências externas pode ser compreendida como uma tentativa de preservar a identidade cristã em um mundo cada vez mais plural e secularizado, ainda que, paradoxalmente, tal postura implicasse certo isolamento cultural e restrição ao engajamento com outras perspectivas.

Nesse cenário, a educação para os costumes defendida pelo Jornal Batista emerge como uma prática discursiva que simultaneamente organiza, regula e normatiza comportamentos, consolidando padrões de vida alinhados aos valores protestantes. Contudo, ao mesmo tempo que essa abordagem buscava promover uma transformação ética e moral da sociedade, ela também perpetuava estruturas de poder que limitavam a pluralidade cultural e a autonomia de certos grupos sociais, especialmente mulheres e crianças. Essa análise, ancorada nas reflexões de Foucault sobre o poder disciplinar e no conceito de civilidade de Norbert Elias, revela a ambiguidade das propostas educacionais batistas, que, enquanto instrumentos de progresso moral, carregavam em si os germes de um controle social que moldava os corpos e as mentes segundo um ideal restritivo de civilidade.

A articulação entre moralidade, educação e costumes, portanto, não apenas ilumina a influência da imprensa protestante na formação cultural e religiosa no Brasil do início do século XX, mas também evidencia a tensão entre as promessas de emancipação e os limites impostos por estruturas discursivas conservadoras. O legado dessa educação para os costumes, ao mesmo tempo em que contribuiu para a consolidação de uma ética protestante, lançou desafios para a construção de uma sociedade mais inclusiva e plural, cujas lições continuam a ressoar nas práticas educacionais contemporâneas.

3. EDUCAÇÃO FORMAL: ESCOLA DOMINICAL E EDUCAÇÃO BÁSICA

A educação formal promovida pela comunidade batista emerge como um eixo central na materialização dos valores e princípios cristãos, conforme registrado em *O Jornal Batista*. A análise do desenvolvimento dessa vertente educativa revela uma articulação metódica entre a formação acadêmica e a inculcação de valores éticos, destacando-se a fundação de colégios e seminários como iniciativas estruturantes. Instituições como o Colégio e Seminário Batista desempenharam um papel crucial, não apenas como centros de ensino, mas como espaços de ritualização de comportamentos, intercâmbio de vivências e construção de uma identidade escolar específica, conforme pontua Do Nascimento *et al.* (2023).

A colaboração entre a Sociedade Educadora Batista do Brasil, a Convenção Batista do Brasil e a Junta de Missões em Richmond exemplifica o esforço coordenado para assegurar a excelência educacional e a disseminação de valores cristãos. O compromisso com a educação liberal, reiterado por Shepard (1907), reforça a visão de que a interpretação autônoma das Escrituras, alicerçada no conhecimento, é uma prerrogativa indispensável ao ethos batista. Essa perspectiva é refletida na matéria “Educação e Evangelização” (Cannada, 1907), que destacou a missão educacional como uma integração entre o rigor acadêmico e a formação moral, preparando indivíduos para enfrentar os desafios da vida e das relações humanas.

As Escolas Dominicais, outro pilar significativo dessa empreitada educacional, ampliaram a atuação da igreja, promovendo a instrução religiosa de crianças e adultos. Entzminger (1916) salienta que a eficácia dessas instituições dependia diretamente da capacitação dos professores, cuja formação deveria ser tão intelectual quanto espiritualmente sólida. Contudo, dificuldades financeiras limitaram a expansão das Escolas Dominicais, evidenciando a necessidade de um maior comprometimento da comunidade batista com a sustentabilidade dessas iniciativas, uma problemática que reverberava na capacidade de institucionalizar uma visão educacional mais ampla e inclusiva.

Além disso, os projetos pedagógicos dessas escolas ultrapassavam a simples instrução formal, constituindo-se em mecanismos de construção de uma sociedade moralmente regenerada. A educação, nesse contexto, transcendia a transmissão de conhecimento acadêmico e adentrava o campo da formação ética e espiritual, contribuindo para a edificação de uma comunidade coesa e alinhada aos valores do evangelho.

Por fim, essa análise evidencia um duplo movimento: por um lado, a construção de uma identidade educacional distinta, capaz de articular excelência acadêmica e espiritualidade; por outro, a exposição das tensões e desafios que marcaram a institucionalização dessas práticas em um contexto de resistências culturais e limitações estruturais. Este equilíbrio dialético reflete a complexidade de um projeto educativo que buscava não apenas moldar indivíduos, mas reconfigurar as bases da convivência social a partir de princípios cristãos.

4. EDUCAÇÃO MISSIONÁRIA E O IDEAL DE CIVILIDADE

A educação missionária, conforme articulada em O Jornal Batista durante as três primeiras décadas do século XX, emerge como um espaço discursivo privilegiado para a disseminação de um ideal de civilidade que transcende a mera instrução formal e se insere em um projeto mais amplo de transformação social e moral. Este ideal, profundamente enraizado nos valores protestantes norte-americanos, reflete não apenas a visão religiosa dos missionários, mas também seu compromisso com a consolidação de uma sociedade que incorporasse normas e valores considerados universais, mas que, em sua essência, promoviam uma hegemonia cultural e religiosa.

A lógica subjacente ao discurso educacional missionário pode ser interpretada à luz do conceito de processo civilizador, formulado por Norbert Elias (1994). Elias argumenta que o projeto de civilidade, especialmente no contexto da modernidade ocidental, opera através da imposição de padrões culturais que, ao serem internalizados pelos indivíduos, moldam comportamentos e legitimam estruturas de poder. No caso das missões batistas, a educação era apresentada como um veículo para a regeneração moral e a formação de uma sociedade “civilizada,” mas, em última instância, visava consolidar a superioridade do modelo cultural e religioso protestante.

Tal perspectiva é corroborada pelas práticas relatadas no periódico, que promoviam a instrução de crianças de diferentes credos em escolas missionárias como um meio de evangelização e transformação cultural. Esta abordagem, embora envolvesse a inclusão social, trazia consigo a expectativa de que a aceitação dos valores cristãos norte-americanos resultasse na negação das tradições e identidades culturais locais. O ideal de civilidade defendido pelo jornal, como evidencia Silva (2008), implicava a transformação do “homem mau” em um cidadão útil à pátria, sempre mediado pela adesão ao evangelho de Cristo.

Essa retórica escancara um projeto de apagamento cultural disfarçado sob a égide da moralidade cristã.

O discurso missionário apresenta-se como duplo: ao mesmo tempo em que oferece inclusão e educação como ferramentas de emancipação, perpetua uma hierarquia simbólica onde o protestantismo ocupa o vértice da pirâmide cultural. A afirmação de Taylor (1903) de que "a religião de Jesus aspira dominar todas as raças" exemplifica a tentativa de universalizar uma visão de mundo particular, em detrimento da diversidade cultural. Sob a lente foucaultiana, esta universalização pode ser interpretada como uma estratégia de biopoder, na qual a educação não apenas instrui, mas regula e controla a população, configurando o corpo social conforme os interesses do poder dominante (Foucault, 2014).

Outro elemento crucial do ideal de civilidade está na formação de líderes religiosos e educadores que pudessem perpetuar as práticas missionárias. A ênfase na preparação de pastores, evangelistas e professores não apenas fortalecia as bases teológicas das igrejas locais, mas também assegurava a continuidade de um modelo educacional que combinava rigor acadêmico e valores espirituais. Conforme Shepard (1907), a educação liberal, característica da tradição batista, era indispensável para capacitar os indivíduos a interpretar as Escrituras autonomamente, reforçando o ethos protestante de autodisciplina e responsabilidade individual.

Em suma, a educação missionária articulada em *O Jornal Batista* desempenhou um papel ambivalente na sociedade brasileira do início do século XX. Enquanto promoveu avanços significativos na inclusão educacional e na formação de uma elite intelectual protestante, também perpetuou um modelo de civilidade que, ao desvalorizar culturas locais, reforçava desigualdades simbólicas e práticas de exclusão. A análise desse discurso nos permite questionar as fronteiras entre educação e controle cultural, evidenciando como a pedagogia missionária foi simultaneamente uma ferramenta de emancipação e dominação. Tal dualidade reafirma a necessidade de revisitar criticamente os legados históricos da educação religiosa no Brasil, reconhecendo suas contribuições e limitações à luz das transformações sociais contemporâneas.

5. CONCLUSÃO

Em síntese, a análise do periódico *O Jornal Batista* revela as complexas interações entre religião, educação e moralidade no Brasil da Primeira República, destacando as estratégias discursivas que buscavam moldar comportamentos e valores em consonância com o ethos protestante. Através da disseminação de normas comportamentais e educacionais, o jornal não apenas promoveu uma visão de civilidade centrada no protestantismo norte-americano, mas também articulou um processo de formação moral que, embora visando ao progresso social, reproduzia estruturas de poder que restringiam a pluralidade cultural e as liberdades individuais, especialmente de mulheres e crianças. Ao investigar essas propostas, é possível perceber a ambiguidade de um discurso que, ao mesmo tempo em que almejava a transformação ética da sociedade, perpetuava práticas de controle social e exclusão.

A relevância deste trabalho reside não apenas na contribuição para os estudos sobre o protestantismo e a história da educação no Brasil, mas também em seu potencial para iluminar as dinâmicas de poder e identidade cultural presentes nas práticas discursivas de outros períodos históricos e contextos contemporâneos. Ao revisitar as tensões entre moralidade, educação e controle,

este estudo oferece uma reflexão crítica sobre os legados da educação religiosa, suas implicações para a construção de uma sociedade mais inclusiva e plural, e os desafios ainda presentes na configuração das práticas educativas e culturais atuais.

REFERÊNCIAS

BARRETO, Archimínia. A mulher e o casamento. **O Jornal Baptista**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 4, 10, fev. 1905. Secção Feminina, p. 2.

BATISTA, Ierson Silva. Avaliação Documental Dos “Princípios Batistas”: Entre a Doutrina E O Princípio. *In: O Discurso Batista: Considerações À Luz Da Análise Do Discurso*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p. 89–109.

CANNADA, W. H. Educação e evangelização. **O Jornal Baptista**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 28, p. 3, 1 ago. 1907.

DO NASCIMENTO, E. *et al.* O Projeto Civilizador Norte-Americano Para O Hinterland Brasileiro. **Revista Paralellus**, Recife, v. 14, n. 35, p. 635–649, 2023.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**: Uma História dos Costumes, trad. Ruy Jungmann, revisão e apresentação Renato J. Ribeiro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

ENTZMINGER, W. E. Professores da Escola Dominical. **O Jornal Baptista**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 9, 2 mar. 1916. Secção Editorial, p. 4.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem Do Discurso**: Aula Inaugural No Collège De France, Pronuncia Em 2 De Dezembro De 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

MINA, Fabiano. Provocações De Gênero: Mulheres Pastorais. *In: Os Batistas: Controvérsias E Vocação Para a Intolerância*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012, p. 81–122.

O JORNAL BAPTISTA. O crente e o mundo. **O Jornal Baptista**, Rio de Janeiro, ano 10, n. 15, p. 4-5, 14 abr. 1910.

RENO, Alice M. A instrução dos filhos. **O Jornal Baptista**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, p. 2-3, 15 jun. 1906.

RODRIGUES, Edelvira. Aos infantis. **O Jornal Baptista**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 23, p. 4-5, 15 out. 1905.

SHEPARD, J. W. Parecer sobre a educação. **O Jornal Baptista**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 14, p. 4-5, 11 abr. 1907.

SILVA, Eliane Moura da. Viajantes e missionárias protestantes norte-americanas: narrativas e alteridades na segunda metade do século XIX. In: DIETRICH, Ana Maria; MOURA, Carlos André Silva de; SILVA, Eliane Moura da (org.). **Viajantes, missionários e imigrantes: olhares sobre o Brasil**. São Paulo: UNICAMP, 2013. p. 35-50.

SILVA, Francisco José. Junta de missões nacionais: costume, religião e prática dos índios. **O Jornal Baptista**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 10, p. 2, 12 mar. 1908.

SOREN, F. F. Sociedade educadora. **O Jornal Baptista**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 46, p. 3, 3 dez. 1908.

TAYLOR, Z. C. A imediata evangelização do Brasil. **O Jornal Baptista**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 19, 10 ago. 1903. A Bíblia e o Dever do Crente, p. 2.

A ESPIRITUALIDADE ENCANTADA NA SERRA DO RODEADOR

*Alexandre Sugamoto e Silva**

RESUMO

Em meados de 1817, na região de Bonito (PE), Silvestre José dos Santos, também conhecido pelas alcunhas de profeta e Mestre Quiou, reuniu uma comunidade espiritual que ficou conhecida como Irmandade Bom Jesus da Lapa ou Cidade do Paraíso Terrestre. Silvestre chegou a liderar aproximadamente duzentos homens e mulheres, muitos ex-combatentes fugidos do exército- fortemente armados, ao menos para os padrões da época, - e que se reuniam todas as noites para ouvir seus sermões e prédicas. Na Irmandade de Bom Jesus da Lapa, Silvestre estabeleceu uma laje, rochedo de formato achatado, como sendo um “lugar de milagre”, um terreno de “encanto” e a sede da “cidade do Paraíso Terrestre”. Segundo relatos da época, as pessoas buscavam a comunidade do Rodeador porque estariam sendo “convidadas para um encanto”. O objetivo de nossa comunicação é analisar, por meio dos relatos dos sobreviventes e da literatura especializada, o teor desse “encanto” e as formas pelas quais maneira ele organizava os afetos e as intenções religiosas da comunidade.

Palavras-chave: Serra do Rodeador. Sebastianismo. Paraíso Terrestre.

1. INTRODUÇÃO

No ano de 1578, Dom Sebastião I de Portugal foi derrotado pelo sultão Mulei Maluco, nome pelo qual as fontes portuguesas chamavam Abu Maruane Abdal Malique, na campanha militar de Alcácer-Quibir. Como o rei não tinha descendentes, D. Henrique, Cardeal, irmão do seu avô, herda o trono. Mas, por ser Cardeal, além de idoso, não podia casar e ter filhos legítimos. Portugal tenta uma dispensa papal para que o Cardeal se casasse, mas não a consegue (muito em função da influência espanhola no papado). Desse modo, Filipe II, filho do

* Mestrado em Ciências da Religião pela PUC Minas, com bolsa CAPES. E-mail: sugamoto@gmail.com

Imperador Carlos V e de D. Isabel (filha de D. Manuel I de Portugal, irmã de D. João III e tia-avó de Dom Sebastião), herda o trono (além de o conquistar). A morte de D. Sebastião, portanto, precipitou a chamada “União Ibérica” (1580-1640) e fundamentou o domínio político da dinastia filipina. Contudo, as lendas e prognósticos que cercaram seu desaparecimento – como, por exemplo, a ideia de que ele ainda estaria vivo, “Encoberto”, e que retornaria para trazer a salvação ao reino português – serviram para manter acesas as esperanças portuguesas em relação à retomada da Coroa. Embora a queda de um rei no campo de guerra seja, por si só, um dado corriqueiro na história da Europa, o vulto de Dom Sebastião conectou arquétipos e símbolos de diferentes culturas e deu origem a diversos movimentos que teriam reflexos e desdobramentos do Brasil. Um desses movimentos ficou conhecido como “Serra do Rodeador”.

2. A SERRA DO RODEADOR

O início do século XIX é reconhecido por historiadores como um período bastante turbulento no cenário político brasileiro. Por conta das guerras napoleônicas, Portugal foi invadido por tropas espanholas e francesas. D. João VI, príncipe regente, decidiu então mover a corte para o Brasil, de modo a continuar dentro de seus domínios e, assim, impedir o controle completo do Estado português. A partir daquele momento, “Lisboa já não estava em Lisboa, mas no Rio” (Mello, 2014, p.35). Embora tenha sido considerada uma atitude estrategicamente correta e militarmente eficaz, na medida em que emulava a máxima de von Clausewitz de evitar submissão à vontade do inimigo, é evidente que tal manobra - e seus desdobramentos políticos, aumento de impostos, nomeação de portugueses para altos cargos da direção nacional etc. - acirrou ainda mais a tensão entre as elites locais e a coroa portuguesa.

Ao longo do século XVIII, tocando as raias do século XIX, diversas conjurações de cariz republicano e separatista pulularam no país. Destacam-se: a Inconfidência Mineira, a Conjuração Baiana, a chamada Conspiração dos Suassunas e a Revolução Pernambucana de 1817. Vagamente inspiradas nas ideias iluministas e nas Revoluções Liberais europeias (Sílvio Romero diria, aliás, que dávamos o nome pomposo de Revoluções Liberais a meros “assanhamentos desordeiros”), todas essas sublevações tiveram objetivos e resultados distintos. Em comum, entretanto, jazia o cultivo da semente política que haveria de culminar na Independência do Brasil em 1822. De todas as rebeliões do período, a mais exitosa foi a Revolução Pernambucana de 1817, que seguiu na esteira das conspirações vigentes na Capitania de Pernambuco.

Embora a insatisfação das elites pernambucanas não fosse novidade, a insurreição de 1817, com considerável apoio “popular”, conseguiu instalar um governo provisório, abolir os novos impostos criados pelo príncipe regente, proclamar a República na Capitania de Pernambuco, instituir a divisão dos três poderes e decretar liberdade de credo e de imprensa. A proclamação republicana, contudo, não durou muito: a coroa portuguesa enviou uma tropa de quatro mil soldados, que estavam lotados na Bahia, para conter os revoltosos e reinstalar a ordem. Com o fim de evitar novos levantes e estabelecer a autoridade pelo temor, as tropas imperiais enforcaram, queimaram, arcabuzaram, esquartejaram e expuseram cadáveres dos insurrectos pela cidade de Recife. No ciclo das interpretações nacionais, a Revolução Pernambucana ocupa lugar destacado precisamente por sintetizar os elementos políticos que estavam em ebulição naquele período histórico e por colocar em dúvida duas ideias políticas: a) a de

uma Independência centralizada nas mãos da Dinastia Bragantina e do séquito português alocado no Brasil; b) a de uma unificação nacional por meio da supressão dos direitos federais adquiridos historicamente.

Em seu estudo sobre o período joanino no Brasil, Oliveira Lima expõe um quadro sistemático sobre os motivos que levaram ao levante de 1817, bem como as reações políticas de Dom João VI acerca do problema. Embora defendendo os méritos políticos de Dom João, Lima reconhece, e com isso concorda Gilberto Freyre, que a Revolução de 1817 foi a “única digna desse nome”. Lima, entretanto, aponta um determinado desentendimento histórico entre o as razões do “Sul” e as compreensões do “Norte”: segundo ele, alguns políticos influentes da Capitania de Pernambuco entenderam a alta dos impostos, somada às penosas conscrições solicitadas pela Coroa, como consequência dos rombos erários herdados da invasão da Banda Oriental (executada em 1816 e comandada pelo General Carlos Frederico Lecor). Valendo-se de documentação diplomática, o autor, todavia, rebate tal hipótese e afirma que os abusos administrativos “tinham diminuído em todo o novo reino” e sustenta ainda que a Capitania estava em situação “até privilegiada” pois seu governo fora confiado havia anos a um “homem pacato e bondoso” (Lima, 1996, p.495). O “homem pacato” a quem Oliveira Lima refere-se é Caetano Pinto de Miranda Montenegro, o Marquês da Vila Real de Praia Grande, que governou a Capitania de Pernambuco de 1804 até 1817. Caetano, porém, acabaria sendo sucedido por um homem de temperamento radicalmente oposto ao seu: Luís do Rego Barreto. Autorizado por Dom João VI a fazer “tudo o que entendesse a bem do serviço do Rei”, Barreto foi personagem central nas violentas repressões sociais que se sucederam entre 1817 e 1821. Já em 1884, o caráter belicoso de Barreto foi descrito da seguinte forma:

Desde o dia 28 de junho de 1817 em que ele pôs os pés em terras de Pernambuco, até pouco tempo antes de sua partida para Lisboa, que teve lugar, a 26 de outubro de 1821, o seu estágio na governança desta província, pode-se dizer, fora uma série não interrompida de crimes e arbitrariedades; e se algum benefício praticou, a memória deles desapareceu de envolta com os seus desmandos, emaranhados e confundidos com os seus malefícios que foram sem conta (Amaral, 1884, p.12).

A personalidade de Barreto, bem como a hostilidade que lhe devotava a população da Capitania, terá um papel fundamental em uma espécie de sublevação sucedânea ao espírito das insurgências: trata-se da “agitação sociorreligiosa” acontecida na Serra do Rodeador.

Durante a Revolução de 1817, o sentimento de revolta das elites pernambucanas teve impacto na mentalidade popular - embora, como aponta Oliveira Lima, o “sentimento monárquico” ainda fosse “fervoroso em muitos” e, por isso, a Revolução “carecia de apoiar-se nas camadas mais baixas” (Lima, 1996, p.503)- e à época, “os cabras, os mulatos, e crioulos, andavam tão atrevidos que diziam éramos todos iguais, e não haviam de casar, senão brancas, das melhores” (Quintas, 2003, p.235).

Na região de Bonito (PE), localizada a 135 km da capital, Silvestre, também conhecido pelas alcunhas de profeta e Mestre Quiou, reuniu uma comunidade, chamada de Irmandade Bom Jesus da Lapa ou Cidade do Paraíso Terrestre. Construída aos poucos, a comunidade começou com o próprio Silvestre e seus familiares e a eles foram se juntando figuras simples como Antônio Lucas, Rufino Cardoso, Félix José e seus filhos. Foram esses primeiros habitantes os

responsáveis pela construção de um mocambo de palha “que fazia as vezes de capela, dito oratório, onde foram introduzidas algumas imagens para o serviço do culto” (Cabral, 2002, p. 46). Conforme se adensava o povo, a Irmandade ia se reorganizando. Em certa altura, Silvestre já liderava aproximadamente duzentos homens e mulheres, muitos ex-combatentes fugidos do exército (fortemente armados, ao menos para os padrões da época), que se reuniam todas as noites para ouvir seus sermões e prédicas.

O que distingue, entretanto, a comunidade da Serra do Rodeador de outras revoltas republicanas ocorridas no início do século XIX é seu caráter marcadamente religioso e profético. Na Irmandade de Bom Jesus da Lapa, Silvestre estabeleceu uma laje, rochedo de formato achatado, como sendo um “lugar de milagre”, um terreno de “encanto” e a sede da “cidade do Paraíso Terreal”. Segundo relatos da época, as pessoas buscavam a comunidade do Rodeador porque estariam sendo “convidadas para um encanto”. Mas, afinal, qual era esse encanto e de que maneira ele organizava os afetos e as moções da comunidade? Silvestre José dos Santos era o líder carismático e pregador da irmandade. Ele também se apresentava, no entanto, como um anunciador dos tempos vindouros. O líder da comunidade não se apresentava como o próprio Messias, mas “como profeta anunciador de uma nova era a ser inaugurada com o reaparecimento do Rei D. Sebastião e porta-voz da Virgem”, que “os guiaria no empreendimento militar-religioso” (Ribeiro, 1960, p.134).

Em um sentido ainda mais profundo, havia também um intenso desejo de uma comunicação espiritual mais direta por parte dos soldados silvestreanos. Não por menos, a imprensa local dizia que no Rodeador o povo “se via alucinado”. Tal intenção de uma comunicação espiritual sem intermediários clericais é reforçada pelo fato de que Silvestre estabeleceu, possivelmente ecoando os sistemas militares-religiosos portugueses e os preceitos cavalheirescos das ordens das Cruzadas, uma heráldica própria e uma simbólica singular que distinguia os membros da comunidade por meio da distribuição de fitas coloridas. O ajuntamento então formava uma espécie de “confraria” ritualística composta por seus líderes espirituais e pela massa dos “ensinados” que fariam ressurgir Dom Sebastião quando somassem o número de dez mil. Não por menos, René Ribeiro descreve a comunidade do Rodeador como um “grupo de obscuros cruzados do interior de Pernambuco” (Ribeiro, 1960, p.138).

Tendo o mesmo destino de todas as insurreições daquele período, o movimento foi posteriormente reprimido e dizimado pelas forças obedientes aos mandos do governador Luís do Rego Barreto.

3. CONCLUSÃO

Os acontecimentos da Serra Rodeador demonstram como diversos movimentos de cunho espiritual e religioso moldaram a religiosidade popular no Brasil. De todos os episódios sebastianistas ocorridos no Brasil, o da Serra Rodeador foi o que menos recebeu a atenção dos especialistas. Possivelmente, isso se deve ao fato de que, ao contrário de Canudos e da Pedra Bonita (que tiveram suas narrativas perpetuadas e reconstruídas pela literatura), o evento da Serra do Rodeador não recebeu nenhum tratamento literário exclusivo. Silvestre José dos Santos, contudo, aparece como um dos personagens do Romance da Pedra do Reino, de Ariano Suassuna, na qualidade de descendente dinástico do Reinado da Pedra Bonita.

REFERÊNCIAS

AMARAL, F.P. do. **Escavações, fatos da história de Pernambuco**. Pernambuco: Typographia do Jornal do Recife, 1884.

LIMA, Manuel de Oliveira. **D. João VI no Brasil**. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.

MELLO, Evaldo Cabral de. **A outra independência (o federalismo pernambucano de 1817 a 1824)**. São Paulo: Editora 34, 2014.

QUINTAS, Amaro Soares. A Agitação Republicana no Nordeste. *In*: BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio (Organizador). **História Geral da Civilização Brasileira**. Tomo II, O Brasil Monárquico, Volume 03. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 235-297.

RIBEIRO, René (1960). O episódio da Serra do Rodeador (1817-20): um movimento milenar e sebastianista. **Revista De Antropologia**, v. 8, n. 2, p. 133-144. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1960.110405>.