

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/394393271>

Historia & Dialogos-III

Book · August 2025

CITATIONS

0

READS

62

1 author:



[Moab César Carvalho Costa](#)

Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão

15 PUBLICATIONS 11 CITATIONS

SEE PROFILE

HISTÓRIA & DIÁLOGOS

as múltiplas
dimensões
do sagrado



organização

MOAB CÉSAR C. COSTA



PLURALIDADES

NEI R

Núcleo de Estudos Interdisciplinares em História das Religiões

HISTÓRIA & DIÁLOGOS

as múltiplas
dimensões
do sagrado



organização
MOAB CÉSAR C. COSTA

HISTÓRIA & DIÁLOGOS

as múltiplas
dimensões
do sagrado



PLURALIDADES



Rede Latino-Americana de Estudos Profissionais



Rede de Estudos Interdisciplinares em História dos Religiosos



Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROFESSORAL EM HISTÓRIA

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO - UEMA

São Paulo, 2025

Copyright © Editora Pluralidades, 2024.

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19/02/1998.

É expressamente proibida a reprodução total ou parcial deste livro, por quaisquer meios (eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação e outros), sem prévia autorização, por escrito, da editora.

Direção geral	Iago Freitas Gonçalves
Equipe editorial	André Yuri Abijaudi Felipe de Queiroz Souto Flávio Santana Giovanna Sarto Iago Freitas Gonçalves
Editor responsável	Felipe de Queiroz Souto
Preparação de texto	Flávio Santana
Projeto de capa, diagramação e projeto gráfico	Talita Almeida
Conselho editorial	Dr. Ênio José da Costa Brito (PUC-SP) Dra. Elisa Rodrigues (UFJF) Dra. Sandra Duarte (PUC Goiás) Dr. Sidney Sanches (FLAM-SP) Dr. Ney de Souza (PUC-SP)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C838h COSTA, Moab César C.
História & Diálogos: as múltiplas dimensões do
sagrado – Vol. III / Moab César C. Costa (org.). São
Paulo: Editora Pluralidades, 2025.

258 p. 23 cm.

Inclui referências bibliográficas
ISBN 978-65-83406-23-1

1. História 2. Religião 3. Pentecostalismo
4. Igreja Católica 5. Modernidade

I. Título

CDD: 981

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
--------------------	---

Luciléa Ferreira Lopes Gonçalves

PARTE I. DINÂMICAS SOCIAIS E IDENTITÁRIAS – COMO MEMÓRIA, PODER E PERTENCIMENTO SE ENTRELAÇAM EM PRÁTICAS E DISPUTAS RELIGIOSAS	9
--	----------

CAPÍTULO 1. O SILÊNCIO QUE NÃO É ESQUECIMENTO E OS DIREITOS HUMANOS NA CONCEPÇÃO DOS PENTECOSTAIS BRASILEIROS	11
---	----

Moab César Carvalho Costa

CAPÍTULO 2. A ORGANIZAÇÃO POLÍTICO-IDEOLÓGICA DOS EVANGÉLICOS E SUA INFLUÊNCIA NAS DECISÕES DA CÂMARA MUNICIPAL DE IMPERATRIZ/MA	39
--	----

Agnaldo José da Silva

Bezaliel Alves Oliveira Junior

Washington de Araújo Silva

CAPÍTULO 3. MONTANHAS EM DISPUTA: IGREJAS INCLUSIVAS E A CONTESTAÇÃO À TEOLOGIA DO DOMÍNIO	63
--	----

Átila Augusto dos Santos

Marina Santos Correa

CAPÍTULO 4. CRENTE NÃO BEBE, MAS COME MUITO! A DIMENSÃO SOCIOTEOLÓGICA DA COMENSALIDADE ASSEMBLEIANA.....	85
---	----

Valdinei Ramos Gandra

Elisama Rosa

CAPÍTULO 5. “O TERCÔ ME ACOLHEU”: CÂNTICOS DO PERTENCIMENTO, REFLEXÕES E MEMÓRIAS	105
--	-----

Eloy Barbosa de Abreu

Kadson Kaic de Almada Andrade

PARTE II. ORIGENS E NARRATIVAS HISTÓRICAS – RECORTES QUE ILUMINAM AS BASES DO SAGRADO EM SUAS CONSTRUÇÕES SIMBÓLICAS E NORMATIVAS.....	119
---	------------

CAPÍTULO 6. SANTOS E RELÍQUIAS NA IDADE MÉDIA: UMA PERSPECTIVA HISTORIOGRÁFICA.....	121
<i>Fabricio Nascimento de Moura</i>	

CAPÍTULO 7. A DUALIDADE DA SIMBOLOGIA LUPINA NA MITOLOGIA ESCANDINAVA	143
<i>Weber Albuquerque Neiva Filho</i>	

CAPÍTULO 8. ENTRE O SAGRADO E O PROFANO: A IGREJA CATÓLICA E A SODOMIA NA DOCUMENTAÇÃO DA INQUISIÇÃO NO BRASIL COLONIAL (1591).....	161
<i>Layane de Oliveira Carvalho</i>	
<i>Moab César Carvalho Costa</i>	

PARTE III. PERSPECTIVAS E DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS – REFLEXÕES SOBRE O SAGRADO FRENTE ÀS PRESSÕES NEOLIBERAIS, SANITÁRIAS E TECNOLÓGICAS.....	189
---	------------

CAPÍTULO 9. DA MORAL CRISTÃ SECULARIZADA À RACIONALIDADE TÉCNICA NEOLIBERAL: NOTAS SOBRE A CONSTITUIÇÃO DA DOCÊNCIA NO OCIDENTE.....	191
<i>Elizânia Sousa do Nascimento Mendes</i>	

CAPÍTULO 10. (NEO)PENTECOSTALISMOS E COVID 19: TRANSFORMAÇÕES RELIGIOSAS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO	217
<i>Victor Breno Farias Barrozo</i>	

CAPÍTULO 11. A INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL E SEUS REFLEXOS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA: A AUSÊNCIA DE DEUS.....	233
<i>Ângela Maringoli</i>	

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES.....	253
------------------------------------	-----

APRESENTAÇÃO

A presente obra é o terceiro volume da coletânea *História & Diálogos*, coordenada pelo Núcleo de Estudos Interdisciplinares em História das Religiões – NEIHR, sob a organização do Prof. Dr. Moab César Carvalho Costa. Neste volume entram em destaques as *múltiplas dimensões do sagrado*. Para tanto, foi construído um percurso que atravessa temporalidades e geografias diversas para revelar como o sagrado se constrói, se manifesta e se transforma nas mais diversas instâncias da experiência humana. Dividida em três grandes eixos, a saber, “Dinâmicas Sociais e Identitárias”, “Origens e Narrativas Históricas” e “Perspectivas e Desafios Contemporâneos”, a obra reúne onze capítulos que dialogam entre si, articulando historiografia, mitologia, poder, prática religiosa e tecnologia.

No eixo “Dinâmicas Sociais e Identitárias”, cinco capítulos mostram como memória, poder e pertencimento se entrelaçam em contextos contemporâneos. Moab César Carvalho Costa analisa a estratégia do “silêncio enquadrado” nas Assembleias de Deus brasileiras, evidenciando como mecanismos de esquecimento e ressignificação moldam a identidade pentecostal e impactam a agenda de direitos humanos. Bezaliel Júnior e colaboradores discutem a influência político ideológica- dos evangélicos na Câmara Municipal de Imperatriz/MA, revelando os modos de organização coletiva e atuação parlamentar em nível local. Átila Augusto dos Santos e Marina Correa focalizam as igrejas pentecostais inclusivas, que desafiam a Teologia do Domínio ao abraçar diversidade de gênero, sexualidade e modelos familiares. Valdinei Ramos Gandra e Elisama Rosa investigam a comensalidade assembleiana, mostrando como o “comer junto” articula dimensão sagrada e disputas de saúde e bemestar- dentro da comunidade. Por fim, Eloy Barbosa de Abreu e Kadson Andrade narram a produção de um documentário sobre o Terecô em Caxias/MA, destacando práticas de matriz africana que forjam memórias e identidades de pertencimento.

Em “Origens e Narrativas Históricas”, o leitor encontra três estudos que iluminam as bases simbólicas e normativas do sagrado. Fabricio Nascimento de Moura revisita a historiografia sobre santidade e culto de relíquias na Europa medieval, demonstrando como essas práticas moldaram a percepção do sagrado e o estatuto das pessoas santas na sociedade. Weber Albuquerque Neiva Filho, por sua vez, explora o imaginário escandinavo em torno do lobo, analisando figuras como Fenrir e os licantropos para mostrar como a simbologia lupina regula crenças, normas sociais e a sacralidade animal. Fechando o eixo, Layane de Oliveira Carvalho e Moab César Carvalho Costa investigam a normatização da sexualidade pelo Santo Ofício no Brasil colonial de 1591, revelando a extensão do controle eclesiástico sobre práticas homoeróticas e as tensões entre o sagrado e o profano no processo inquisitorial.

O eixo “Perspectivas e Desafios Contemporâneos” reúne três reflexões sobre as pressões que reconfiguram o sagrado hoje. Elizânia Sousa do Nascimento Mendes traça uma genealogia crítica do ofício docente, apontando como o magistério, herdeiro de valores cristãos, foi capturado pela lógica gerencial neoliberal, tensionando vocação e métricas de desempenho. Victor Breno Barrozo analisa as transformações (neo)pentecostais durante a pandemia de Covid-19, desde a crise de legitimidade até a migração para o ambiente digital e a emergência de um “sujeito religioso virtual”. Ângela Maringoli, finalmente, problematiza o impacto da Inteligência Artificial na espiritualidade contemporânea, questionando como a exaltação da tecnologia 4.0 pode enfraquecer a dimensão transcendental da existência.

Em conjunto, os onze capítulos de *História & Diálogos 3* oferecem um panorama denso e multifacetado: das raízes medievais e mitológicas aos desafios do neoliberalismo, da pandemia e da revolução tecnológica, revelando o sagrado como um fenômeno sempre em disputa e reconfiguração. Essa proposta dialógica reforça a importância de abordagens interdisciplinares para compreender as interfaces entre história, religião, política e cultura.

Luciléa Ferreira Lopes Gonçalves

Reitora da UEMASUL

Vice-líder do NEIHR

**PARTE I. DINÂMICAS SOCIAIS E
IDENTITÁRIAS - COMO MEMÓRIA,
PODER E PERTENCIMENTO SE
ENTRELAÇAM EM PRÁTICAS E
DISPUTAS RELIGIOSAS**

CAPÍTULO 1. O SILÊNCIO QUE NÃO É ESQUECIMENTO E OS DIREITOS HUMANOS NA CONCEPÇÃO DOS PENTECOSTAIS BRASILEIROS

Moab César Carvalho Costa

Introdução

Os estudos históricos têm cada vez mais se utilizado, especialmente quando se trata de temas da História do Tempo Presente, de debates relacionados à memória e seus usos, ou seja, a memória como tática de resistência e como estratégia de dominação. Os conceitos de silêncio, lembrança e esquecimento são fundamentais nos estudos sobre História e Memória.¹

A relação entre o silêncio como resistência e a utilização do silêncio como estratégia de dominação pode ser vista como uma dualidade complexa, onde o mesmo fenômeno – o silêncio – assume dois significados antagônicos, mas igualmente poderosos. Ambos os aspectos envolvem poder, controle e a manipulação do discurso, mas de maneiras muito diferentes.

Em contextos de dominação, o silêncio é frequentemente imposto como um meio de silenciar vozes dissidentes, marginalizar grupos sociais e evitar a contestação. Um exemplo clássico disso é a repressão política em regimes totalitários, onde a liberdade de expressão é suprimida e o silêncio se torna uma maneira de garantir que nenhuma ideia contrária à ordem estabelecida seja ouvida. Nesse cenário, o silêncio não é uma escolha de resistência, mas uma consequência da falta de liberdade.

1. POLLACK, 1989; 1992.

Além disso, o silêncio pode ser usado como uma forma de apagar ou distorcer a memória coletiva. Ao não permitir que certos eventos sejam discutidos ou lembrados, os grupos no poder podem reescrever a história, evitando que a população se lembre de abusos ou injustiças cometidos. Isso pode ocorrer através da omissão de certos fatos na educação, censura da mídia ou supressão de testemunhos de vítimas. O silenciamento da memória, então, serve como uma maneira de neutralizar a resistência ao poder dominante.

A memória também está diretamente conectada com os direitos humanos no presente. A forma como lidamos com a memória do passado influencia a maneira como tratamos questões de direitos humanos no presente. Quando a memória histórica de injustiças é reconhecida e honrada, cria-se um ambiente propício para a defesa dos direitos humanos e para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Ao ignorar ou distorcer essa memória, perpetua-se um ciclo de opressão.

Michel Pollak é uma referência importante nos estudos sobre memória e esquecimento, especialmente no diálogo interdisciplinar da História com a Sociologia e a Psicologia. Ele destaca como a memória é construída social e politicamente, enfatizando os processos de lembrança e esquecimento, que podem ser tanto intencionais quanto involuntários. Seus conceitos de “silêncio” e “esquecimento” são fundamentais para entender como os pentecostais brasileiros lidam com a memória, especialmente em relação aos direitos humanos.

No Brasil, dois artigos de Pollak foram publicados: *Memória, Esquecimento, Silêncio*, na revista *Estudos Históricos* em 1989, e *Memória e Identidade Social*, na mesma revista em 1992. Nesses textos, temas como a relação entre memória individual e coletiva, os mecanismos de esquecimento nas narrativas nacionais e a importância do esquecimento na construção de identidades são abordados. Esses conceitos serão especialmente relevantes para analisar a relação e a percepção dos Direitos Humanos entre os pentecostais brasileiros.

Nesse sentido, propomos realizar um percurso pela narrativa histórica do pentecostalismo brasileiro, com ênfase nas Igrejas Evangélicas Assembleias de Deus no Brasil. Esse percurso inicia no epicentro do pen-

tecostalismo moderno: a cidade de Los Angeles, nos Estados Unidos, no início do século XX. A segregação racial e o rompimento que dividiu o movimento pentecostal da Rua Azusa, resultando na criação de igrejas segregadas (para negros e para brancos, incluindo as Assembleias de Deus), puseram fim à percepção ilusória de unidade entre os diferentes grupos (afro-americanos, brancos, imigrantes pobres, bem como da igualdade das mulheres).

A relação entre o pentecostalismo e a segregação racial, embora em parte silenciada, foi parcialmente abordada em 1994 durante um evento ocorrido em Memphis, Tennessee, que ficou conhecido como o “Milagre de Memphis”. Esse evento, simbólico por sua conexão com a *Church of God in Christ*, uma das maiores denominações pentecostais afro-americanas, ajudou a amenizar a tensão racial dentro do movimento pentecostal.

No contexto do pentecostalismo brasileiro, analisaremos os “silêncios” na construção do *ethos* sueco-nordestino, termo desenvolvido por Paul Freston.² Essa construção moldou a identidade do pentecostalismo clássico, marcada pela ascese, sectarismo, apoliticismo, patriarcalismo autoritário e pela exclusão e subordinação das mulheres na esfera de poder. Segundo Costa, essa identidade começou a ruir no início da década de 1980 com a entrada oficial dos pentecostais, especialmente das Assembleias de Deus, nas disputas pelo campo político.³

Por fim, abordaremos os instrumentos de homogeneização da teologia, da moral e da ética do pentecostalismo clássico, como o jornal *O Mensageiro da Paz*, as revistas da *Escola Bíblica Dominical* e a *Harpa Cristã*, hinário oficial das ADs no Brasil. Esses instrumentos não apenas definiram o que deveria ser aceito ou rejeitado, mas também silenciaram e reforçaram memórias específicas que eram estratégicas para a manutenção das estruturas de poder. Inicialmente, esses silêncios estavam restritos ao campo religioso, mas, a partir da década de 1980, começaram a se expandir para o campo político, refletindo a crescente inserção dos pentecostais nas disputas pelo poder político no Brasil e a natureza de seu ativismo.

2. FRESTON, 1994.

3. COSTA, 2019.

Essa relação entre silêncio e esquecimento será fundamental para compreender o posicionamento dos pentecostais brasileiros em relação aos direitos humanos, especialmente no contexto do bolsonarismo, que favoreceu o fortalecimento da extrema direita cristã no Brasil, refletindo dinâmicas semelhantes às observadas nos Estados Unidos nas últimas décadas do século XX.

O silêncio sobre o segregacionismo racial na origem do pentecostalismo norte-americano

Desde a implantação do movimento pentecostal moderno, no início do século XX, nos Estados Unidos, as questões raciais geraram divisões profundas entre igrejas e organizações. Inicialmente, o pentecostalismo cruzou barreiras raciais e sociais, atraindo afro-americanos, brancos e imigrantes pobres. A diversidade foi especialmente evidente no Avivamento da Rua Azusa (1906-1909), liderado pelo pastor afro-americano William Seymour, filho de ex-escravizados e cego de um olho. Apesar disso, as tensões raciais persistiram.

O protagonismo de Seymour foi alvo do silenciamento histórico, como podemos ver na citação abaixo, demonstrando que era preciso embranquecer as origens do pentecostalismo moderno para que ele tivesse maior aceitação entre os brancos norte-americanos:

Em *Fields White unto Harvest: Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism* (1988), James Goff desafiou as visões de Tinney, Lovett e Nelson: “Parham, mais do que Seymour, deve ser considerado o fundador do movimento pentecostal” porque ele “primeiro formulou a definição teológica do pentecostalismo ao vincular as línguas com o batismo no Espírito Santo.” As origens negras e as teorias interracialistas eram, segundo ele, coisas problemáticas, pois obscureciam a primazia de Parham na formulação teológica. Embora ambos os homens possam ser adequadamente considerados pioneiros, “somente Parham pode ser cronologicamente rotulado como fundador” do pentecostalismo. Goff escreveu que, embora Parham tenha afirmado a supremacia branca, abominado o casamento interracial, segregado negros e brancos, elogiado o Ku Klux Klan e ensinado que o casamento interracial causou o dilúvio de Noé, ele estava “longe de ser um racista fanático” ou um “racista com carteirinha”, mas sim al-

guém cujas opiniões refletiam as de muitos habitantes do Meio-Oeste em sua época.⁴

A segregação racial, oficialmente presente na sociedade americana, refletia-se nas comunidades religiosas, levando à formação de denominações pentecostais separadas⁵. Muitos ministros brancos que participaram do Avivamento da Rua Azusa e do movimento pentecostal inicial começaram a se distanciar da mensagem racialmente inclusiva de Seymour. O preconceito racial levou esses líderes a formarem organizações, como as *Assemblies of God* (AG), fundadas oficialmente em 1914, sob a liderança de Eudorus N. Bell, Soward Goss, Daniel C. O. Opperman e Arch P. Collins, e influenciadas pela teologia de William Durham. As AGs consolidaram-se como uma denominação predominantemente branca.

Segundo Synan, William Durham entrou em conflito com Seymour, líder do Avivamento da Rua Azusa, devido às suas visões teológicas.⁶ Durham pregou na Rua Azusa em 1911, mas suas ideias dividiram a comunidade pentecostal, resultando em sua expulsão do local. No entanto, ele atraiu um grande número de seguidores brancos para sua visão da “Obra Consumada”, o que levou a uma crescente separação teológica entre diferentes grupos pentecostais.

Não obstante, deve-se considerar também as razões de caráter racial e teológico: o cristianismo inclusivo pregado por Seymour, que desafiava as normas raciais de seu tempo, e a concepção segregacionista adotada por Durham, como citado acima por Gastón Espinosa.

As AGs nasceram com igrejas de brancos e segregacionistas e sua essência como afirma Gedeon Alencar:

4. ESPINNOSA, 2014. p. 30-31, tradução nossa.

5. Lideranças como Charles Fox Parham, frequentemente chamado de “pai do pentecostalismo moderno”, que liderou a Escola Bíblica Betel em Topeka, Kansas, onde, em 1901, começou a ensinar sobre o Batismo no Espírito Santo com a evidência inicial de “falar em línguas” (glossolalia), e William Marrion Branham, figura central no movimento de cura divina nos anos 1940 e 1950, conhecido por realizar cruzadas evangelísticas marcadas por milagres e curas físicas, tiveram relações ambíguas com a Ku Klux Klan (KKK), seja por apoio ideológico ou pragmático. A visão de Branham sobre casamentos interracial e sua crítica a Martin Luther King Jr. reforçam um conservadorismo racial que contraria os valores inclusivos do evangelho e do movimento liderado por Seymour.

6. SYNAN, 2009.

As AGs são, inicialmente, igrejas brancas segregacionistas. Algo que, evidentemente, os historiadores pentecostais escondem, e que na historiografia brasileira é desconhecido ou propositalmente encoberto. Uma postura assim permanece “oficial” até 1994, quando em uma solenidade de pedido de perdão recíproco, em uma emocionante solenidade de lava-pés, os líderes das AGs (igrejas brancas) e líderes das Igrejas de Deus em Cristo (igrejas negras) se reconciliam. É o famoso “Milagre de Memphis”⁷.

O Milagre de Memphis – como ficou conhecido o evento que ocorreu em 1994 em Memphis, Tennessee – marcou a reaproximação das igrejas fundadas sob a égide do segregacionismo racial (como as *Assemblies of God* e outras denominações pentecostais) e a *Church of God in Christ* (COGIC). O encontro foi caracterizado por declarações e gestos simbólicos. Durante a reunião, líderes brancos confessaram os erros históricos de segregação e pediram perdão aos irmãos afro-americanos. Essa confissão foi recebida com graça e reciprocidade, marcando um momento de restauração e reconhecimento.

Embora o Milagre de Memphis não tenha apagado completamente as divisões raciais no pentecostalismo americano, representou um passo significativo em direção à unidade. Tornou-se um símbolo do poder transformador da confissão, do arrependimento e da reconciliação, mesmo em contextos de profunda segregação histórica. O fim do segregacionismo racial nas *Assemblies of God* nos Estados Unidos foi um processo gradual, refletindo as mudanças sociais e culturais do país ao longo do século XX. Apesar de a segregação formal ter deixado de ser uma prática oficial, a reconciliação plena e a inclusão racial total continuam a ser questões debatidas.

No Brasil, o movimento pentecostal implantado pelos missionários suecos, Daniel Berg e Gunnar Vingren, em 1911, inicialmente sob o nome de Missão da Fé Apostólica, passou a adotar, em 1918, o nome de Igreja Evangélica Assembleia de Deus, em referência à denominação existente nos Estados Unidos. As publicações oficiais das Assembleias de Deus no Brasil passaram recentemente a mencionar a relação entre a origem do

7. ALENCAR, 2012, p. 48.

pentecostalismo e o segregacionismo racial presente nas *Assemblies of God* norte-americanas, nem os males associados a essa prática.

A ausência de referências ao racismo e à segregação racial nas *Assemblies of God* (AGs) dos Estados Unidos na historiografia oficial das Assembleias de Deus no Brasil reflete um conjunto de fatores históricos, culturais e ideológicos que, ao longo do tempo, moldaram a percepção do pentecostalismo brasileiro. No contexto dos direitos humanos, essa omissão evidencia uma dificuldade em confrontar as complexas questões de discriminação racial, que permanecem estruturais tanto nas Igrejas como na sociedade em geral.

Primeiramente, a historiografia oficial das ADs no Brasil, frequentemente hagiográfica, tende a celebrar o “milagre” e o crescimento do movimento sem abordar questões como o racismo e a segregação, que poderiam manchar a imagem dos fundadores e líderes. Ao fazer isso, evita-se uma reflexão mais profunda sobre as implicações sociais e raciais da história pentecostal, negando o espaço para uma discussão crítica sobre os direitos humanos no interior dessas igrejas.

Culturalmente, o Brasil possui uma história de racismo estruturado, disfarçado sob o conceito de “democracia racial”, que se manifesta de maneira mais velada em comparação com os Estados Unidos, onde a segregação racial foi formalizada por leis como as de Jim Crow que exigia a separação de negros nos ônibus, escolas, restaurantes e locais públicos no sul do EUA.⁸ Nesse contexto, as práticas de segregação racial nas AGs americanas são minimizadas, visto que no Brasil o movimento pentecostal procurava se distanciar dessas dinâmicas e se apresentava como um meio de inclusão social e espiritual, especialmente entre os negros e as classes mais marginalizadas.

A omissão dessas questões também se relaciona com a construção de uma identidade nacional para as ADs no Brasil, que buscavam promover uma imagem de sucesso e universalidade, destacando a evangelização de populações pobres e negras, ao mesmo tempo em que minimizavam aspectos problemáticos dessa relação com as AGs dos Estados Unidos. A

8. FOWLER, 2005.

insistência em uma teologia de igualdade espiritual, sem considerar as desigualdades raciais históricas, perpetuou uma visão idealizada de um pentecostalismo sem distinções raciais, que promovia o apagamento do negro e de sua memória, ignorando as relações de poder e as discriminações persistentes.

Outro ponto relevante é o fato de que a historiografia pentecostal brasileira, em grande parte escrita por membros das próprias igrejas, carece de uma análise crítica e reflexiva sobre temas como o racismo. Apenas nas últimas décadas, com o surgimento de uma crítica acadêmica ao pentecostalismo, é que questões como essa começaram a ser mais exploradas.

A estratégia de preservar a relação com as AGs dos Estados Unidos também desempenhou um papel crucial. Reconhecer as práticas de racismo em sua origem poderia enfraquecer os laços com uma fonte importante de recursos financeiros e doutrinários para as ADs no Brasil. Assim, o silêncio atuou com estratégia de dominação para proteger a continuidade dessa cooperação, mas também resultou em uma omissão crucial sobre a história da Igreja e os valores cristãos defendidos.

Retornando a Pollack, o silêncio sobre o segregacionismo nas *Assemblies of God* é apresentado como uma estratégia consciente de gestão da memória, seja para evitar conflitos, seja para proteger identidades e valores, mascarando a realidade cruel existente na fundação do movimento pentecostal.⁹ No Brasil, o pentecostalismo encontrou ressonância entre a população majoritariamente composta por pretos e pobres, crescendo sem refletir criticamente sobre a condição social de seus membros, marcada pela herança da escravidão e pela exploração estrutural.

Em uma perspectiva de direitos humanos, é fundamental que o pentecostalismo brasileiro, principalmente os da primeira e segunda onda, enfrente essas questões de forma mais honesta e crítica. Isso implicaria um olhar mais atento ao passado, reconhecendo as falhas e construindo um caminho mais inclusivo e transformador.

No próximo tópico, analisaremos a construção da identidade pentecostal assembleiana no Brasil.

9. POLLACK, 1989.

O silêncio na construção da identidade e do *ethos* sueco-nordestino

Quando um movimento de natureza religiosa atinge a condição de instituição religiosa, com um quadro de agentes burocráticos especializados e uma hierarquia estabelecida, a dominação carismática é substituída pelo poder conferido pela posição na hierarquia. Esse processo, que Weber chama de “rotinização do carisma”, já está plenamente implantado.¹⁰ Nesse contexto, os missionários-profetas deixam de existir – tornam-se desnecessários e, se possível, devem ser evitados a todo custo. A espontaneidade das ações é reavaliada, e o que passa a dar o tom e determinar o ritmo a partir de então é um planejamento racional, no qual a instituição é colocada acima de qualquer outro interesse.

Nesse sentido, a instituição religiosa precisa organizar seu corpo de ideias, suas crenças e suas práticas. Esse processo é essencial para que ela possa construir sua identidade, reconhecê-la e diferenciá-la de outras organizações da mesma natureza. Em outras palavras, é necessário para a construção de suas representações coletivas e, por consequência, de sua identidade social.

Michael Pollack, no artigo *Memória e Identidade Social*, discute as complexas relações entre memória e identidade, com ênfase nos processos sociais que moldam ambas as dimensões.¹¹ Destaca que tanto a memória quanto a identidade não são fenômenos naturais ou intrínsecos, mas sim construídos social e historicamente. Esses processos envolvem negociações constantes entre o indivíduo, os grupos sociais e o contexto histórico. Pollack considera que a memória é seletiva, marcada por omissões, recalques e realces de eventos específicos. Nem tudo é registrado ou lembrado, e o que permanece é frequentemente estruturado por preocupações atuais e contextos sociais. Para ele, a memória é essencial para o sentimento de identidade, tanto individual quanto coletiva, fornecendo um senso de continuidade e coerência ao longo do tempo.

10. WEBER, 2009.

11. POLLACK, 1992.

Pesavento corrobora com essa percepção ao afirmar que

A identidade se constrói em torno de elementos de positividade, que agreguem as pessoas em torno de atributos e características valorizados, que rendam reconhecimento social a seus detentores. Assumir uma identidade implica encontrar gratificação com esse endosso. A identidade deve apresentar um capital simbólico de valoração positiva, deve atrair a adesão, ir ao encontro das necessidades mais intrínsecas do ser humano de adaptar-se e ser reconhecido socialmente. Mais do que isso, a identidade responde, também, a uma necessidade de acreditar em algo positivo e a que o indivíduo possa se considerar como pertencente. Enquanto construção imaginária de sentido, as identidades fornecem como que uma compensação simbólica a perdas reais da vida.¹²

Paul Freston foi o primeiro a elaborar uma definição para o conjunto identitário das ADs no Brasil. Nela, considerou dois aspectos culturais que engendraram um processo de hibridização que denominou de *ethos* sueco-nordestino. Dessa forma, ele é constituído “... da experiência sueca das primeiras décadas do século, de marginalização cultural; e da sociedade patriarcal e pré-industrial do Norte/Nordeste dos anos 30 a 60”¹³.

Nesse sentido, devemos observar que existem dois aspectos que foram fundamentais para que houvesse adesões cada vez maiores ao pentecostalismo no Brasil. A ascese sectária defendida pelos suecos encontrou eco forte na população brasileira. Era um país eminentemente rural, em condições precárias, enquanto via-se o crescimento das cidades marcado pelo êxodo rural e pela imigração. A sociedade era profundamente desigual, com elites agrárias dominando a política e a economia, enquanto a maioria da população vivia em condições de extrema pobreza. Apenas duas décadas depois da abolição da escravidão, a população negra vivia em situação de marginalização social e econômica, sem amparo pela inexistência de políticas públicas de integração, eram vítimas de racismo aberto e de abandono total. Sobreviver eram uma questão fundamental.

Foi essa população pobre e marginalizada, vítima do racismo e da exclusão que aderiu ao pentecostalismo. A capacidade de inserir em uma nova

12. PESAVENTO, 2003, p. 91.

13. FRESTON, 1993, p. 72.

sociabilidade os migrantes e os pobres da terra, os *outsiders*, os que viviam distantes de sua comunidade solidária e que em uma nova realidade vida, a urbana, fez das Igrejas Evangélicas Assembleias de Deus um porto de chegada, uma ancoragem segura para enfrentar os desafios da nova realidade.

Cartaxo Rolim, de orientação marxista, parte do princípio que a opção do pentecostalismo pelos pobres não foi acidental, e que eles, enquanto classe social, podem mover-se no sistema, tanto no sentido de acomodação quanto de protestação e recusa (até o final da década de 1970 optaram pela acomodação e aceitação da condição existente) de forma que a mobilização social se torna possível.¹⁴ De fato, o desenvolvimento socioeconômico das instituições pentecostais cresceu a reboque do desenvolvimento econômico do país, promovendo acomodações e novas relações com a sociedade.

Nesse sentido, também é possível considerar que o apoliticismo tem ligação direta com a questão relacionada à ascese e ao sectarismo das primeiras décadas. Quando se vive na pobreza e na miséria, a ascese e o sectarismo alimentados por valores simbólicos e expectativas de retribuições futuras produzem silêncios, aceitações e submissões ante a realidade que o oprime. Manter-se como parte integrante de uma organização social, viver em uma comunidade solidária e aguardar resignadamente a recompensa no “além” acalentava os espíritos e acalmava os ânimos impedindo reações e questionamento do sistema opressor. O apoliticismo era oficial, mas as ações sempre foram políticas e camufladas, de forma que sempre apoiaram os governos estabelecidos, reproduzindo os discursos de manutenção da ordem existente sem questionar as razões das disparidades e opressões.

Nesse mesmo sentido, o patriarcalismo autoritário que predominava na sociedade brasileira definia as normas de conduta e lugar da mulher, refletindo diretamente no papel que deveria desempenhar nas ADs. Não havia lugar para elas nos espaços de poder, nos ministérios e nas lideranças. Em 1930, durante a primeira convenção das ADs no Brasil, na cidade de Natal/RN, as mulheres foram proibidas de pregar, de serem consagradas ao ministério e de assumirem posição de prestígio dentro da igreja. Restava-lhes a submissão cega e a pronta obediência.

14. ROLIM, 1985, p. 9.

As irmãs têm todo o direito de participar na obra evangélica, testificando de Jesus e da sua salvação, e também ensinando quando for necessário. Mas não se considera justo que uma irmã tenha a função de pastor de uma igreja ou de ensinadora, salvo em casos excepcionais mencionados em Mateus 12.3-8. Isso deve acontecer somente quando não existam na igreja irmãos capacitados para pastorear ou ensinar.¹⁵

Um dos casos mais emblemáticos, que por muitos anos foi silenciado pela historiografia oficial e veio à tona quase um século depois, foi a história da missionária sueca Frida Vingren, esposa de Gunnar Vingren, um dos fundadores das Assembleias de Deus no Brasil. Mulher à frente de seu tempo, Frida pregava, ensinava, era redatora do jornal *Mensageiro da Paz* e autora de hinos da *Harpa Cristã*. Na ausência do marido, chegou a comandar as Assembleias de Deus no Brasil. Por não se submeter às imposições do patriarcalismo, confrontava a dominação masculina, pregando e escrevendo sobre a igualdade de direitos entre homens e mulheres no exercício ministerial¹⁶.

Caluniada e oprimida, não apenas pelos pastores suecos, mas também por suas esposas¹⁷, foi convidada a se retirar do Brasil. Ela e o marido retornaram à Suécia, onde Gunnar Vingren faleceu pouco tempo depois. Frida, por mais de uma vez, tentou retornar ao Brasil, mas foi impedida. Posteriormente, foi internada em um manicômio, onde faleceu esquecida. Sua memória permaneceu ignorada até 1960, quando, nas comemorações do cinquentenário das Assembleias de Deus no Brasil, o casal Vingren recebeu horarias póstumas. Em 2024, contrariando todas as expectativas, Frida Vingren foi postumamente consagrada como pastora.¹⁸

O silenciamento e apagamento da memória de Frida Vingren fortaleceu a postura patriarcal assembleiana, permitindo a reprodução, a sujeição e alijamento das mulheres da consagração ministerial. Atualmente, alguns ramos das Assembleias de Deus consagram mulheres ao pastorados. No

15. VINGREN, 2000, p. 179.

16. Um exemplo importante é o artigo que ela escreveu no *Jornal o Mensageiro das Paz*, intitulado “Deus mobilizando suas tropas”, em 01 fev. 1931, p. 3.

17. VILHENA, 2016, p. 201.

18. Há muitas controvérsias sobre a história de Frida Vingren. Para maiores vide as obras de Alencar (2010) e Vilhena (2016).

entanto, essas mulheres consagradas já são esposas de pastores, e raramente é possível encontrar uma pastora assembleiana que lidere uma igreja.

...a memória, ao construir-se como fonte informativa para a História, é também fundamento de identidades, mediante um processo dinâmico, dialético e potencialmente renovável, que contém no seu âmago as marcas do passado e as indagações e necessidades do tempo presente.¹⁹

O enquadramento da memória nos instrumentos de homogeneização da teologia, da moral e da ética pentecostal clássica

A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc.²⁰

Pollack nos faz lembrar que a memória está intimamente ligada à história, mas é importante destacar que ela não é uma reprodução fiel dos eventos passados.²¹ Longe disso, ela é, em muitos casos, uma construção seletiva, influenciada por fatores emocionais, sociais, culturais e políticos. A memória pode ser construída, manipulada, enquadrada ou até mesmo silenciada, dependendo das intenções de grupos no poder ou das circunstâncias sociais. Esse controle da memória atua como estratégia de manutenção do poder e controle das ideias que garante *o status quo* nas relações – neste estudo de caso – entre as instituições religiosas, seus agentes e sua massa de fiéis e seguidores.

Assim posto, analisaremos de que forma a memória do movimento pentecostal brasileiro, ligado às Assembleias de Deus, imprimiu um moto próprio de padronização de seus valores éticos e morais no universo simbólico de seus fiéis. A memória enquadrada de sua origem, influências e de

19. DELGADO, 2010, p. 51.

20. POLLACK, 1989, p. 09.

21. Ibidem.

seu desenvolvimento institucional foi promovida por três instrumentos de grande alcance: o jornal *O Mensageiro da Paz*, a *Revista da Escola Bíblica Dominical*-EBD e o hinário oficial da instituição, a *Harpa Cristã*, publicados pela Casa Publicadora das Assembleias de Deus-CPAD.

A CPAD foi criada em 1940 para atender as exigências do Departamento de Imprensa e Propaganda-DIP do governo de Getúlio Vargas, que controlava a imprensa da época. Sem estrutura física, a CPAD utilizava gráficas de terceiros para produzir seus impressos. A aquisição de seu parque gráfico ocorreu pouco anos depois com recursos arrecadados nas AGs dos EUA em um projeto comandado pelo pastor norte-americano John Peter Kolenda. Foi a partir desse momento que a influência dos missionários norte-americanos ganhou espaço nas ADs brasileiras em detrimento dos missionários suecos.²²

Se fôssemos resumir em uma frase o que representou a Convenção Geral de 1933, poderíamos dizer: um momento em que a Assembleia de Deus no Brasil começou a marcar posição como organização eclesial. Se a Convenção Geral de 1930 foi o primeiro passo, evidenciando o amadurecimento da igreja com a maior participação dos obreiros nacionais no avanço dos trabalhos, a de 1933 foi o começo da cristalização de uma mentalidade organizacional que a denominação estava conquistando aos poucos, mas sempre com o cuidado de não perder sua espontaneidade [...]. O ápice dessa fase inicial se daria em 1946, quando a CGADB tornou-se pessoa jurídica.²³

A chegada de missionários suecos ao Nordeste do Brasil no início do século XX teve um impacto profundo na formação da identidade pentecostal na região. Esses missionários trouxeram consigo uma teologia e uma prática religiosa que se entrelaçaram com as culturas locais, criando uma identidade única, como dissemos antes, sueco-nordestina.

Os missionários suecos frequentemente adotaram uma postura de silêncio em relação às práticas culturais locais que não se alinhavam com a sua visão teológica. Este silêncio pode ser interpretado como uma estratégia para evitar conflitos e facilitar a aceitação da nova fé. No entanto,

22. COSTA, 2019, p. 143.

23. DANIEL, 2004, p. 81.

ele também contribuiu para a homogeneização teológica, moral e ética do pentecostalismo na região, silenciando vozes e práticas culturais que poderiam ter enriquecido a experiência religiosa local.

A identidade religiosa das Assembleias de Deus no Brasil é fruto de uma memória enquadrada. Michael Pollak desenvolveu o conceito de memória enquadrada como parte de sua análise sobre os processos de construção, preservação e manipulação da memória coletiva. Esse conceito está intrinsecamente ligado à ideia de que a memória não é um registro espontâneo e neutro, mas sim um fenômeno social e político, moldado por estruturas de poder e interesses específicos.

O jornal *O Mensageiro da Paz* é fruto da fusão de dois periódicos criados pelo missionário sueco Gunnar Vingren, ocorrida durante a primeira Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, em 1930. Os jornais *Boa Semente* (lançado em janeiro de 1918, em Belém do Pará) e *Som Alegre* (fundado em novembro de 1929, no Rio de Janeiro) foram unificados com o propósito de consolidar o discurso oficial da denominação. A primeira edição do jornal destacou claramente sua missão:

O Mensageiro da Paz é o portador de salvação que deve entrar em todos os lares. Todo crente que tiver o privilégio de lê-lo deve esforçar-se para propaga-lo entre seus parentes, amigos e conhecidos. Deus recompensa aquele que toma interesse pela evangelização.²⁴

De acordo com Costa, no início do século XX em um país continental, onde os meios de comunicação eram precários, as vias de deslocamento rudimentares e a maioria das viagens realizadas pelo litoral, um jornal representava o que havia de mais moderno em termos de comunicação.²⁵ A precariedade das infraestruturas de transporte e comunicação da época impunha desafios significativos às Assembleias de Deus, que estavam em expansão por diferentes regiões do Brasil. Nesse cenário, a estratégia de criar e disseminar jornais como *Boa Semente* e, posteriormente, *O Mensageiro da Paz*, foi uma solução prática e eficiente para superar essas barreiras.

24. MENSAGEIRO DA PAZ, 1930, p. 6.

25. COSTA, 2019, p. 139.

Os jornais não apenas viabilizavam a difusão de informações entre os fiéis dispersos em um território vasto e com poucas conexões, mas também reforçavam a coesão doutrinária e organizacional da denominação. Por meio de exemplares que circulavam entre diversas localidades, os líderes conseguiram comunicar diretrizes, ensinar princípios bíblicos e fomentar um sentimento de pertencimento a uma comunidade de fé. Dessa forma, a imprensa pentecostal desempenhou um papel crucial na consolidação do movimento, servindo como ponte entre o centro de decisão e as congregações locais, que muitas vezes operavam em isolamento físico, mas se mantinham conectadas espiritual e doutrinariamente através dessas publicações.

O isolamento e a limitação de materiais ou a exclusividade do periódico favoreciam o enquadramento da memória na construção da identidade coletiva e na cosmovisão do movimento. Era impensável que o conteúdo doutrinário ou teológico presente no jornal *Boa semente* e depois em *O Mensageiro da Paz* fosse questionado por um pastor, obreiro ou liderança da igreja. Essa aceitação tácita do conteúdo não apenas evitava conflitos internos, mas também fortalecia o sentido único e o caráter simbólico do movimento, promovendo unidade e fidelidade aos valores defendidos pela denominação.

Reinhart Koselleck propõe que a história é continuamente moldada pela interação entre o espaço de experiência (a bagagem histórica acumulada e vivida, que inclui tradições, eventos passados e memórias coletivas) e o horizonte de expectativa (as projeções e esperanças para o futuro, moldadas pelas circunstâncias presentes e pelo imaginário coletivo).²⁶

No caso do mundo pentecostal da época, o espaço de experiência estava profundamente enraizado em uma leitura bíblica apocalíptica e em práticas religiosas que enfatizavam o sobrenatural, os milagres e a promessa da salvação eterna. Essas experiências conferiam sentido ao presente e preparavam os fiéis para lidar com as dificuldades e as limitações de um mundo material que era percebido como transitório. Por esta razão, não questionavam as causas e consequências das circunstâncias que viviam, tão somente creditavam ao cumprimento da profecia do fim dos tempos e do retorno apocalíptico de Jesus.

26. KOSSELLECK, 2006.

O horizonte de expectativa era caracterizado por uma visão escatológica iminente: o retorno de Jesus Cristo. Esse horizonte projetava um futuro idealizado, no qual as injustiças e os sofrimentos da vida presente seriam transformados pela intervenção divina. Essa perspectiva apocalíptica deslocava as prioridades temporais, relegando questões sociais e políticas imediatas a um plano inferior, muitas vezes silenciado, em favor de uma esperança concentrada no “além”.

A conexão com Koselleck está justamente na tensão entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa. Enquanto o primeiro oferecia uma base simbólica e doutrinária para o movimento pentecostal, o segundo projetava um futuro idealizado que moldava as ações e as crenças no presente. Esse descompasso temporal – uma vida voltada para o futuro divino enquanto se experimentava um presente desafiador – é uma característica central do movimento pentecostal e reflete o que Koselleck descreve como uma dinâmica histórica essencial para compreender os processos de transformação social e cultural.

Associado aos jornais, as Assembleias de Deus possuem até os dias de hoje uma forte Escola Bíblica Dominical-EBD. Quando um novo templo, salão ou o trabalho de instalação de uma nova igreja era iniciado em uma residência, independentemente do número de participantes, a EBD e o culto de domingo eram estabelecidos. A EBD possui dois papéis estratégicos: além de inculcar os valores doutrinários adotados pela igreja, também alimenta o parque gráfico da CPAD, consumindo trimestralmente mais de 2 milhões de exemplares da revista *Lições Bíblicas* da EBD.²⁷

Em 2011, a CPAD colocou à disposição do público a *Coleção Lições Bíblicas*, publicando os textos completos das revistas, digitalizados dos originais, em nove volumes, que abrangem o período de 1934 a 1980. Essa publicação facilitou o trabalho dos pesquisadores, uma vez a reprodução dos documentos permitem o acesso ao conteúdo, bem como a análise da diagramação e das gramáticas da época. Assim se manifestou o organizador da coleção:

27. COSTA, 2019, p. 145.

Todas as revistas dessa coleção são as que conhecemos até hoje como lições do aluno, visto que as lições para professores somente começaram a ser produzidas pela CPAD em 1982. Todo o material disponibilizado nesta coleção está em forma de fac-símile por meio do qual há uma reprodução exata da edição original de cada revista, incluindo a grafia do português da época, fontes de letras, escala, ilustrações, diagramação e paginação. Assim, todos os alunos da Escola Dominical, professores e demais obreiros da atualidade também podem **desfrutar dos ensinamentos seguros e conservadores, extraídos da Bíblia que forjaram toda uma geração de crentes.**²⁸

Também se soma aos periódicos e à revista da EBD *Lições Bíblicas*, a *Harpa Cristã* das Assembleias de Deus na construção da identidade do pentecostalismo clássico assembleiano e sua postura ascética, sectária e apolítica que permaneceu sólida até a transição da década de 1970 para 1980, quando as instituições iniciaram um processo de acomodação à sociedade de consumidores e inserção no campo político partidário que Costa denominou de “o *aggiornamento* pentecostal brasileiro”²⁹.

O que nos interessa não é só a construção da identidade, mas como, nessa construção, a memória foi enquadrada, a realidade social foi silenciada e a submissão se tornou um instrumento de reprodução do *status quo* que no decurso das décadas, por conta da paisagem apocalíptica estabelecida, engendrou, no Brasil, uma direita cristã defensora dos valores tradicionais que rejeitam a luta pelos direitos humanos.

Nesse sentido, vamos analisar a postura das Assembleias de Deus durante a Ditadura Militar e como ela fez uso de seus impressos, e aqui vamos tratar mais especificamente do jornal *O Mensageiro da Paz*, para mascarar a ditadura militar, a realidade social e as desigualdades como resultante das estruturas políticas existentes no país e justificar o alinhamento com ela.

Na década de 1980, a linha editorial do jornal *O Mensageiro da Paz* esteve sob o comando de dois pastores de perfis distintos, mas oportunos para os objetivos de cada momento. No primeiro período, de 1979 a julho de 1984, o diretor de publicação da CPAD e responsável pela linha editorial

28. ARAUJO, 2012, p. VI, grifos nossos.

29. COSTA, 2019.

do jornal foi o pastor Abraão de Almeida, escritor, hagiógrafo da história das Assembleias de Deus no Brasil, membro da Academia Evangélica de Letras do Brasil e especialista em escatologia pré-milenista, com mais de 35 títulos publicados. Nesse período, apenas um de seus editoriais condenava a participação direta da igreja no campo político, mas nenhuma de suas matérias assinadas tratava de temas relacionados à política e às questões sociais. A maioria absoluta abordava temas ligados à escatologia: o milênio, o estado intermediário, a grande tribulação, a volta de Jesus com poder e glória, Israel e o anticristo, entre outros.

Essas temáticas, embora teológicas, possuíam um forte cunho ideológico. A escatologia de Abraão de Almeida refletia os ensinamentos do teólogo norte-americano Cyrus Ingerson Scofield, quem popularizou a teologia pré-milenista, dispensacionalista e futurista por meio da publicação da *Bíblia de Referência Scofield*, em 1909. Na escatologia pré-milenista, as promessas de Deus ao povo de Israel se cumprirão literalmente durante o Milênio, e muitos inimigos se levantarão contra ele, especialmente o reino do Norte, identificado na Bíblia como Gogue. Nos livros de Abraão de Almeida, amplamente utilizados como textos básicos nos seminários das Assembleias de Deus, nas Escolas Dominicais e em muitas matérias de *O Mensageiro da Paz*, o grande inimigo de Israel, o reino do Norte, é identificado como a Rússia comunista.

O alinhamento de Abraão de Almeida com a escatologia dispensacionalista importada dos Estados Unidos demonstra como as Assembleias de Deus incorporaram uma visão teológica que reforçava discursos anti-comunistas. Tal perspectiva não apenas moldava o imaginário dos fiéis, mas também legitimava posições políticas alinhadas com os interesses da Guerra Fria, refletindo uma instrumentalização teológica para sustentar narrativas geopolíticas. De acordo com Almeida:

A maioria absoluta dos estudiosos da Bíblia afirma que Gogue é a Rússia, por ser este o único país que possui todas as características exigidas pela profecia bíblica. Dentre as afirmações do referido texto sagrado, duas são de fundamental importância para a compreensão deste assunto: 1] a invasão ocorrerá “no fim dos anos” 2] Gogue virá “das bandas do Norte”.

Ora, estamos vivendo nos últimos tempos e, atualmente, a região ao norte da Palestina está ocupada pela Rússia! Todos os povos mencionados como acompanhantes de Gogue, entre eles a Pérsia, estão a aproximar-se dele mais e mais.³⁰

Esse discurso associava o comunismo aos inimigos de Israel e, por consequência, aos inimigos do cristianismo, de Deus e das igrejas evangélicas pentecostais. Por outro lado, era um discurso muito conveniente no contexto do governo militar, cuja abertura democrática preocupava as Assembleias de Deus e o campo evangélico devido ao ressurgimento das esquerdas, associado ao comunismo e ao liberalismo comportamental. Essa associação reforçava uma visão maniqueísta, onde qualquer oposição política às agendas conservadoras era enquadrada como inimiga de Deus e da ordem divina. Essa postura, além de despolitizar os fiéis ao reduzir complexas questões sociais a uma batalha escatológica, contribuiu para o fortalecimento de narrativas autoritárias, alinhando as igrejas pentecostais ao projeto político-militar em curso.

Os poucos artigos que fugiam da linha editorial de Abraão de Almeida tratavam de temas como a liberalização do aborto (frequente em várias edições), os perigos do comunismo, muitas vezes associados a questões escatológicas, e sobre a teologia da libertação. Além disso, três artigos mencionaram a liberdade religiosa, e dois abordaram a crise econômica. No entanto, as crises econômicas eram vistas como consequências do pecado e da idolatria do povo brasileiro, nunca como resultado das ações governamentais.

A abordagem teológica para questões econômicas revela uma tentativa de desviar a responsabilidade das estruturas políticas e econômicas para um plano exclusivamente espiritual. Tal narrativa não apenas omite a crítica aos sistemas de opressão social e econômica, mas também desmobiliza os fiéis em relação a ações concretas que poderiam gerar transformações estruturais na sociedade.

Nesse contexto, as ADs decidiram entrar oficialmente na luta pela conquista do campo político, e para tanto, precisariam mudar o discurso

30. ALMEIDA, 1999, p. 94.

e romper com a ascese-secretária e apolítica que marcaram e definiram sua identidade até então. Mas, para isso, precisariam legitimar essa conquista, e o melhor canal seriam os seus impressos, especialmente o jornal *O Mensageiro da Paz*, que necessariamente precisaria mudar sua linha editoria para definir sua nova postura diante da sociedade sem mudar sua perspectiva tradicional. Para a nova tarefa, o escolhido foi o pastor Nemuel Kessler.

Antes de assumir a função de diretor de publicações da CPAD, o pastor Nemuel Kessler já era conhecido por suas habilidades administrativas. Em 1979, ele foi eleito primeiro secretário da Mesa Diretora da CGADB, cargo no qual se destacou pela modernização administrativa da instituição, inclusive publicando livros sobre Administração Eclesiástica. Jovem e com formação superior em Teologia e Administração de Empresas, Kessler também ocupava a função de Técnico Legislativo na Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro.³¹

Seu conhecimento sobre os meandros da política partidária, as leis e os debates em torno da redemocratização do país faziam dele o homem ideal para conduzir a linha editorial do jornal *O Mensageiro da Paz*. A partir de dezembro de 1984, sob sua liderança, o jornal iniciou uma trajetória de inculcação de novos valores no *ethos* assembleiano, promovendo a adaptação da igreja às transformações da sociedade brasileira.

Para Costa, uma das principais etapas do *aggiornamento* (como ele designou o processo de acomodação das ADs às transformações da sociedade brasileira) das Assembleias de Deus no Brasil foi sua inserção no campo político, de forma oficial, com candidatos próprios à Assembleia Nacional Constituinte em 1986.³² Esse movimento representou uma ruptura com o discurso sectário e extremado que, até então, proibia seus pastores de participarem de disputas eleitorais. No entanto, mesmo com essa nova postura de engajamento político, as Assembleias de Deus mantiveram um silêncio estratégico em relação às reais causas das desigualdades sociais, do racismo estrutural e do patriarcalismo, características históricas da sociedade brasileira.

31. ARAUJO, 2007, p. 412.

32. COSTA, 2019, p. 325ss.

Ao invés de enfrentarem essas questões de maneira crítica, as Assembleias de Deus adotaram uma narrativa que atribuía tais mazelas ao avanço da esquerda e do comunismo, desviando o foco das problemáticas estruturais e reforçando discursos que legitimavam a manutenção do *status quo*. Essa postura, longe de contribuir para a luta pelos Direitos Humanos, favoreceu a criação e, em pleitos posteriores, o fortalecimento da extrema direita cristã no Brasil. Tal alinhamento político consolidou uma agenda conservadora que não apenas ignorava as demandas por igualdade racial, de gênero e justiça social, mas também passou a combatê-las ativamente, dificultando avanços significativos nesses campos.

A partir de janeiro de 1986, já se percebia uma naturalização em relação aos candidatos das Assembleias de Deus. Discutiam-se estratégias eleitorais, a escolha dos nomes, e os membros eram convocados a votar em candidatos crentes, com o apelo de não entregar seus votos a um “mundano”, visto como alguém sem responsabilidade com a igreja. Nas edições finais, antes da eleição de novembro de 1986, *O Mensageiro da Paz* publicou matérias em que os candidatos eram entrevistados apresentando suas principais ideias. Todos enfatizavam a preservação da liberdade religiosa, a proteção da vida e os benefícios que a igreja poderia alcançar com sua representação no campo político.

A fórmula foi bem-sucedida, e as ADs celebraram a eleição de 13 deputados à Assembleia Nacional Constituinte. No entanto, a atuação dessa bancada evangélica no Congresso Nacional não apenas reproduziu velhas práticas da política brasileira, marcadas por escândalos de corrupção, mas também adotou uma postura marcada por pautas morais contrária aos Direitos Humanos. A bancada frequentemente se posicionou contra pautas progressistas, ignorando demandas de justiça social, igualdade racial e de gênero, além de combater propostas que visavam a proteção de grupos vulneráveis, como indígenas, mulheres e a comunidade LGBTQIA+.

A utilização de 45 publicações de *O Mensageiro da Paz* (vide tabela abaixo) para mobilizar os fiéis durante o processo eleitoral evidenciou o poder de influência das Assembleias de Deus. No entanto, essa influência foi direcionada para sustentar uma agenda conservadora que, em muitos casos, perpetuou desigualdades e reforçou um discurso excludente, distanciando a bancada de princípios basilares dos Direitos Humanos.

Tabela. Publicações no jornal *O Mensageiro da Paz* sobre política no período de janeiro de 1985 a janeiro 1987

Data	Título e autor	Página
Janeiro/1985	Tancredo Neves, o mais novo membro da ADHONEP.	08
Fevereiro/1985	Tancredo Neves e as Assembleias de Deus (Editorial)	02
	Tancredo Neves, o mais novo membro da ADHONEP.	05
	A Igreja e a Assembleia Nacional Constituinte (Joanyr de Oliveira).	19
Março/1985	Aborto, um crime contra a humanidade (Claudionor de Andrade)	09-10
Abril/1985	A moralidade da Nova República (Editorial)	02
Maio/1985	Os nossos representantes na constituinte (Editorial)	02
	As crises do Brasil (Samuel Mendes)	10
	Fome e miséria: os males da superpopulação (Jefferson Magno Costa)	11-12
Junho/1985	A morte de Tancredo Neves.	10
	Assembleia de Deus oferecerá subsídios à nova Constituição	10
Julho/1985	Os evangélicos e os cargos públicos (Editorial)	02
	Por que eleger os nossos representantes?	12
Agosto/1985	As incoerências do catolicismo (Editorial)	02
	“A (in) tolerância religiosa da Nova República” (Raimundo F. Oliveira)	03
	Os evangélicos na Câmara dos Deputados (Esaú A. de Carvalho)	10
Setembro/1985	Democracia e Comunismo (Editorial)	02
	Pode o crente ser político (Geremias do Couto)	06
	Criada a cruzada pró-moralidade (Josafá Vasconcelos)	10
Outubro/1985	Um evangélico na Comissão Constituinte (Editorial)	02
	Um Governador segundo o coração de Deus	07
	O que é a Constituição (José Fernandes)	10
Novembro/1985	O que vem a ser Cruzada Pró-Moralidade?	14
Dezembro/1985	Não tivemos acesso ao exemplar desse mês.	-
Janeiro/1986	Evangélicos realizam manifestação contra o aborto (Claudionor de Andrade)	07
	A nossa participação na Constituinte (Neemias Reis)	09-10
	Menor abandonado: uma vergonha nacional (Jefferson Magno Costa)	12-13
Fevereiro/1986	Evangélicos encaminham documento a Sarney .	12-13
Abril/1986	Os evangélicos e as novas medidas econômicas (editorial)	02
Maio/1986	Quem pode acabar com os pentecostais (Raimundo F. Oliveira)	08-09
	O que é uma constituição (V. Petrolli).	10
Junho/1986	Evangelho alcança sobrinho do Presidente Sarney (Sônia Fonseca)	24

Julho/1986	Nossos candidatos à Constituinte (Editorial)	02
	A cruzada de fé do presidente Sarney (Claudionor de Andrade)	08
	Cristianismo, Marxismo e Liberdade (Raimundo F. Oliveira)	12-13
	Dez razões por que eu não sou comunista (José Infante Jr)	24
Agosto/1986	Vamos votar nos candidatos evangélicos (Davi Sales)	12
Setembro/1986	A Igreja perante o mundo (Editorial)	02
	Os rumos da Constituinte	14-15
Outubro/1986	Como será a nova Constituição (Editorial)	02
	O Brasil está mudando, “Deus seja louvado”	08
	A justiça social é possível?	20
Novembro/1986	Constituinte e oração (Editorial)	02
	Constituinte: a hora decisiva.	20
Janeiro/1987	Assembleia de Deus elege 13 Deputados Federais (Geremias do Couto)	1

Fonte: Moab Costa, *O aggiornamento do pentecostalismo brasileiro* (2019).³³

Com base nas publicações acima mencionadas, é possível perceber as estratégias utilizadas pelas ADs no processo de enquadramento da memória, bem como o uso de silêncios e esquecimentos históricos, com o objetivo de alterar sua postura em relação ao campo político e reafirmar pautas e agendas morais e fundamentalistas. A memória e os direitos humanos estão entrelaçados em diversos níveis. A memória é fundamental para garantir a justiça, reconhecer o sofrimento das vítimas, indivíduos ou grupos marginalizados por razões relativas às suas escolhas políticas, religiosas e sexuais, bem como por sua condição de cor e gênero e evitar a repetição de abusos. Por sua vez, os direitos humanos fornecem o marco essencial para assegurar que as histórias desses segmentos sejam ouvidas e que sua dignidade seja respeitada.

O conceito de memória também envolve suas dimensões como tática de resistência ou instrumento de dominação. Como discutimos anteriormente, a memória pode ser um campo de disputa, no qual diferentes narrativas competem para se tornar dominantes. As minorias ou grupos marginalizados muitas vezes utilizam a memória como uma forma de resistência, resistindo ao apagamento de suas histórias e exigindo reconhecimento. Por outro lado, os grupos no poder podem usar a manipulação

33. COSTA, 2019, p. 338-340.

da memória para legitimar abusos ou criar uma narrativa que favoreça a manutenção de sua posição.

Nesse sentido, as publicações das ADs, ao buscarem legitimar sua inserção no campo político, utilizaram-se de estratégias de controle da memória, seja por meio do esquecimento, do apagamento ou da ressignificação dos valores a serem incutidos no imaginário religioso do pentecostalismo – como o medo do comunismo, a desconfiança da esquerda e a manutenção dos valores tradicionais, entre outros. Este movimento, que já não é mais uma simples corrente religiosa, transformou-se em um segmento politicamente poderoso, com uma presença significativa em todos os setores da sociedade brasileira.

Considerações finais

Este artigo explorou a complexa relação entre silêncio, memória e direitos humanos na concepção dos pentecostais brasileiros, particularmente no contexto das Assembleias de Deus. A análise revelou que o silêncio, embora frequentemente interpretado como esquecimento ou omissão, pode ser tanto uma estratégia de resistência quanto um instrumento de dominação. No caso das ADs, essa dualidade se manifesta no uso intencional de silêncios e esquecimentos históricos para moldar sua identidade e legitimar sua crescente inserção no campo político.

O estudo evidenciou que as ADs mobilizaram mecanismos de enquadramento da memória para reforçar valores conservadores e agendas moralistas, frequentemente em detrimento da luta por Direitos Humanos. Esse processo foi potencializado por seus instrumentos institucionais, como publicações e hinários, que configuraram um *ethos* ascético e apolítico, mais tarde adaptado às demandas do *aggiornamento* político e social.

A postura das ADs em relação aos direitos humanos reflete tensões históricas e culturais que perpassam o pentecostalismo, como o apagamento de memórias relacionadas ao racismo e à exclusão de mulheres, além da recusa em confrontar desigualdades estruturais. Em vez de promover uma agenda transformadora e inclusiva, as ADs reforçaram narrativas que favorecem a manutenção do *status quo*, alinhando-se a projetos políticos que dificultam avanços significativos no campo dos Direitos Humanos.

Reconhecer essas dinâmicas é essencial para a compreensão do papel do pentecostalismo no Brasil contemporâneo. Mais do que silenciar ou esquecer, é necessário que as ADs enfrentem criticamente suas histórias e práticas, contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. O desafio que se apresenta é transformar o silêncio em memória ativa e o esquecimento em compromisso ético, em favor de direitos que transcendem barreiras ideológicas e religiosas.

Referências

- ALENCAR, Gedeon Freire. *Assembleias de Deus: origem, implantação e militância* (1911-1946). São Paulo: Arte Editorial, 2010.
- ARAUJO, Isael de Araujo (org.). *Dicionário do Movimento Pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.
- ARAUJO, Isael de Araujo (org.). *Coleção Lições Bíblicas* (1934-1940). Vol. 1. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.
- COSTA, Moab César Carvalho. *O aggiornamento do pentecostalismo brasileiro: as Assembleias de Deus e o processo de acomodação à sociedade de consumidores*. São Paulo: Editora Recriar, 2019.
- COSTA, Moab César Carvalho. Religião e gênero: o não reconhecimento do ministério feminino e a cristalização do patriarcalismo autoritário nas igrejas Assembleia de Deus – ADs no Brasil (1930). In: COSTA, Moab; SANTOS, Raimundo (orgs.). *História e diálogos*: Vol. I. Uma perspectiva interdisciplinar. São Paulo: Pluralidades, 2021.
- DANIEL, Silas (Org.). *História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil*: os principais líderes, debates e resoluções do órgão que moldou a face do movimento pentecostal no Brasil. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.
- DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *História oral*: memória, tempo presente, identidade. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- FOWLER, Bree. Morre Rosa Parks, a que não cedeu. *O Estado de São Paulo*, 26 out. 2005. Internacional, p. A15. Disponível em: www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/312754/noticia.htm. Acesso em: 3 jan. 2025.

- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- KOSELLECK, Reinhart. *O futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC Rio, 2006.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- ESPINOSA, Gáston. *William J. Seymour and the origins of Global Pentecostalism: a biography and documentary history*. Durham and London: Duke University Press, 2014.
- MENSAGEIRO DA PAZ, Editorial, ano 1, n. 1 dezembro de 1930.
- SYNAN, Vinson (org.). *O século do Espírito Santo: 100 anos de avivamento pentecostal e carismático*. Tradução de Judson Canto. São Paulo: Vida, 2009.
- VILHENA, Valéria Cristina. *Um olhar de gênero sobre a trajetória de vida de Frida Maria Strandberg*. São Paulo: Mackenzie, 2016. Tese (Doutorado em Educação, Arte e História da Cultura) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2016.
- VINGREN, Ivar. *Diário de um pioneiro: Gunnar Vingren*. 5. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.
- VIGREN, Frida. Deus mobilizando suas tropas. *Jornal o Mensageiro da Paz*, 01 fev. 1931.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Trad. Regis Barbosa e Karen Barbosa. 4. ed. Brasília: UNB, 2009.

CAPÍTULO 2. A ORGANIZAÇÃO POLÍTICO- IDEOLÓGICA DOS EVANGÉLICOS E SUA INFLUÊNCIA NAS DECISÕES DA CÂMARA MUNICIPAL DE IMPERATRIZ/MA

*Agnaldo José da Silva
Bezaliel Alves Oliveira Junior
Washington de Araújo Silva*

Introdução

O Instituto Datafolha publicou em 2020 uma pesquisa sobre o pertencimento religioso dos brasileiros, o qual indicou que os católicos representavam 50% do total da população e os evangélicos 31%. Comparado com o censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010 esses dados indicam a diminuição do número de católicos e o crescimento na casa de 8,11% dos evangélicos, grupo que atingiu aproximadamente 65 milhões de adeptos em todo Brasil³⁴.

É classificado como “evangélico” o grupo religioso que compreende a vertente do cristianismo oposta tanto ao catolicismo romano quanto à igreja ortodoxa. Nesse sentido, é denominado de evangélico os chamados cristãos protestantes que, no contexto religioso brasileiro, são divididos em duas correntes, a saber, o protestantismo histórico e os pentecostais.

Entre as principais igrejas evangélicas do Brasil temos: a Igreja Batista; a Presbiteriana; a Luterana; as Assembleias de Deus; a Igreja Deus é Amor; a

34. Essas informações foram extraídas da plataforma “Religião e Poder”. O protagonismo evangélico no poder executivo (CUNHA, 2022). Esse número de 65 milhões de adeptos foi obtido relacionando os dados populacionais registrado no censo do IBGE de 2022 com o percentual de evangélicos informado pela plataforma “Religião e Poder”. Segundo o IBGE, a população estimada do Brasil em 2024 chega a 212,6 milhões de habitantes. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/>.

Congregação Cristã do Brasil; a Igreja Quadrangular; a Igreja Universal do Reino de Deus; a Igreja Internacional da Graça de Deus, a Igreja Mundial do Poder de Deus e uma miríade de comunidades evangélicas.

Essa variedade de igrejas evangélicas é fruto, em grande medida, de dissensões e litígios entre líderes evangélicos. Essas disputas e dissensões caracterizam todo e qualquer campo, no sentido atribuído por Pierre Bourdieu e, no caso do campo religioso, não é diferente, pois os agentes deste espaço social, em especial os sacerdotes e profetas, travam uma luta e uma disputa em torno do capital religioso.³⁵

O crescimento evangélico no Brasil foi acompanhado também por mudanças comportamentais em relação a outras esferas da vida social, como a esfera política, por exemplo. Em relação à política, seja ela partidária ou não, a participação dos evangélicos tem sido significativa e abrange desde manifestações de apoio político-eleitorais, debates em programas de rádio e televisão até a criação de partidos e candidaturas a cargos no legislativo e executivo. Com relação à política partidária, só em 2018 foram cerca de 413 candidatos evangélicos disputando cargos nas esferas estadual e federal da política nacional. No ano eleitoral de 2022, esse número subiu para 520 candidatos, representando um crescimento na casa de 26%. Entre 2002 e 2022, esse crescimento foi de 128% no total³⁶.

Na Câmara Municipal de Imperatriz, Maranhão, as duas últimas legislaturas foram marcadas pela participação considerável da chamada bancada evangélica na cidade. Em 2020, dos 21 vereadores previstos no legislativo municipal, sete professavam ser evangélicos, oriundos de igrejas pentecostais ou neopentecostais. Nas eleições municipais de 2024, se repetiu o número de sete vereadores eleitos ou reeleitos que se consideram evangélicos³⁷, correspondendo a um terço das cadeiras ocupadas.

35. BOURDIEU, 2007.

36. Informações parciais extraídas do artigo de jornal *Brasil tem recorde de candidatos com denominações evangélicas* (PODER 360, 2022). Disponível em: <https://www.poder360.com.br/eleicoes/brasil-tem-recorde-de-candidatos-com-denominacoes-evangelicas/>.

37. Na 19ª legislatura (2020-2024) foram eleitos: Ricardo Seidel (PSD – 1766 votos/Igreja Evangélica Nova Aliança); Pastor Alex Silva (PL – 1737 votos/Comunidade evangélica Shalom); Rubinho (PTB – 1643 votos/Igreja Evangélica Assembleia de Deus); Claudia Batista (PTB – 1451 votos/Igreja Evangélica Assembleia de Deus); Renê Sousa (PTB – 1381 votos/Igreja Evangélica Assembleia de Deus); Terezinha Soares (REPUBLICANOS – 2239 votos/Igreja Evangélica Nova

Ainda que o envolvimento dos evangélicos com a política não seja um fenômeno novo, a forte presença desse grupo religioso no campo político cresceu significativamente nos últimos anos conforme demonstrado acima. Diante disso, não são poucos os trabalhos elaborados por historiadores, sociólogos, cientistas políticos e outros especialistas com interesse em compreender melhor as dinâmicas e processos que envolvem a intersecção entre o religioso e o político.

Nesse mesmo propósito, com vistas a contribuir para o estudo da relação entre religião, política e espaço público no Brasil, o presente artigo analisa a organização político-ideológica dos evangélicos na cidade de Imperatriz/MA e sua influência nas decisões da Câmara Municipal.

Para a elaboração deste artigo, utilizou-se as contribuições de Olson e sua teorização sobre organização e ação coletiva³⁸, bem como Paul Freston, Lilian Sales e Ricardo Mariano com suas reflexões sobre a relação envolvendo evangélicos, ativismo religioso e política partidária no Brasil.³⁹

Após uma discussão sobre a tensão existente entre uma ala conservadora e outra progressista entre os evangélicos, analisamos os trabalhos de Silva & Chaves e Carvalho & Pantoja, buscando verificar aspectos da influência de agentes evangélicos nas decisões da Câmara Municipal de Imperatriz.⁴⁰ Ainda que o alcance das propostas políticas desse grupo religioso seja analisado com mais frequência a partir de sua atuação na capital nacional, focando especificamente na postura da bancada evangélica do Congresso Nacional, é interessante também nos perguntarmos até que ponto esse segmento religioso tem influenciado decisões políticas nas Câmaras Municipais das médias e pequenas cidades brasileiras, visto que, para muitos evangélicos, a atividade política deixou de ser periférica e se-

Aliança) e Zesiel Ribeiro (PSDB – 1267 votos/Igreja Evangélica Assembleia de Deus). Na 20ª legislatura (2025-2028) foram eleitos: Rubinho (MOBILIZA – 1903 votos/Igreja Evangélica Assembleia de Deus); Alcemir Costa (PODEMOS – 2296 votos/Igreja Evangélica Assembleia de Deus); Mesaac Cirqueira (AVANTE – 1684 votos/Igreja Evangélica Assembleia de Deus); Dr. Elias Holanda (REPUBLICANOS – 1629 votos/Igreja Evangélica Assembleia de Deus); Ricardo Seidel (PSD – 2150 votos/Igreja Evangélica Nova Aliança); Rosângela Curado (PL – 2384 votos/Igreja Evangélica Nova Aliança) e Terezinha Soares (PODEMOS – 1714 votos/Igreja Evangélica Nova Aliança).

38. OLSON, 1999.

39. FRESTON, 1993; SALES; MARIANO, 2017.

40. SILVA; CHAVES, 2018; CARVALHO; PANTOJA, 2022.

cundária, sendo compreendida agora como um importante elemento para transformação da sociedade.

A organização político-ideológica dos evangélicos

Qualquer análise que busque compreender como ocorre a ação política dos evangélicos no Brasil tem que levar em consideração que a atuação desse grupo religioso não acontece de modo contingencial, antes está condicionada a fatores sócio-históricos que criaram as condições para sua organização e ação no campo político. Nesse trabalho, apontamos o fator organizacional como um dos elementos fundamentais para compreensão da ação política desse grupo religioso. Um dos teóricos que nos ajuda nessa compreensão é Olson que afirma que:

As organizações podem, portanto, desempenhar uma função importante quando há interesses comuns ou grupais a serem defendidos e, embora elas frequentemente também sirvam a interesses puramente pessoais e individuais, sua função e característica básica é sua faculdade de promover interesses comuns de grupos de indivíduos.⁴¹

A defesa dos interesses comuns de determinado grupo é, portanto, um elemento que contribui para a sua solidariedade e coesão social, nos termos de Durkheim.⁴² Estas, por sua vez, se constituem como componentes necessários à organização e ação política do grupo. A força do grupo, nesse sentido, está atrelada às crenças e valores compartilhados entre seus integrantes.

Entretanto, conforme Olson salienta, também existem interesses individuais em jogo nas organizações de grupo.⁴³ Nesse caso, a organização de um grupo pode servir tanto como base de apoio para pessoas que buscam maximizar seus interesses individuais, como ser um fator que contribui para o surgimento de conflitos internos envolvendo indivíduos desviantes que não se alinham aos interesses e propósitos do grupo.

41. OLSON, 1999, p. 19.

42. DURKHEIM, 1999.

43. OLSON, 1999.

Nas palavras de Simmel, as tensões internas do grupo podem, no entanto, servir para construção de novas formações, novos grupos.⁴⁴ Percebe-se então que o conflito social nesse aspecto se compreende como algo positivo, pois para o autor, havendo o conflito, pode-se construir ou formar novos quadros e formas sociais, isso é comum dentro do campo religioso evangélico.

A diversidade interna dos evangélicos, manifestada na multiplicidade de igrejas e denominações, é um dos fatores que explica a falta de uniformidade na esfera política. Embora os evangélicos compartilhem um sistema comum de crenças em muitos aspectos, as divergências políticas e ideológicas dividem esse grupo religioso, levando a diferentes abordagens e estratégias políticas. Isso se reflete na forma como os evangélicos se organizam e representam seus interesses políticos, muitas vezes por meio de redes e organizações distintas que refletem suas perspectivas e prioridades específicas.

De modo geral, podemos dizer que há ao menos duas grandes vertentes de evangélicos no campo político: a progressista e a conservadora. A compreensão dessas diferenças é crucial para entendermos como se configura a organização política e ideológica dos evangélicos no espaço público.

A organização político-ideológica dos evangélicos progressistas

A constituição de um Movimento Evangélico Progressista no Brasil tem suas raízes na segunda metade do século XX e teve relação direta com as transformações que estavam ocorrendo no interior do campo protestante latino-americano e brasileiro. No Brasil, a influência de movimentos como Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL); a Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL – núcleo Brasil) e a Teologia da Missão Integral (TMI) estão entre os principais movimentos latino-americanos que tiveram influência direta nas transformações do campo protestante brasileiro.

44. SIMMEL, 1983.

De acordo com Trabuco, na segunda metade do século XX o protestantismo latino-americano era marcado por três grandes tendências: 1) o ecumenismo, que trabalhava para construir um diálogo inter-religioso entre as igrejas protestantes e o catolicismo, enfatizando também a importância da responsabilidade das igrejas frente aos problemas sociais; 2) o fundamentalismo, que estava interessado em conservar a ortodoxia teológica herdada dos americanos e europeus e que, portanto, mantinha um posicionamento contrário aos ecumênicos; e 3) o evangelicalismo, que atuava para construir uma identidade cristã-protestante a partir da realidade latino-americana.⁴⁵ Este último, apesar de certa afinidade com o protestantismo ecumênico, apresentava algumas diferenças em relação a este.

Com relação ao ISAL, Trabuco afirma que este movimento “questionava as dicotomias corpo/alma e igreja/mundo da pregação pastoral”⁴⁶ e as implicações desta forma do cristão representar o mundo, para sua relação com a cultura, política e posicionamento frente às desigualdades sociais impostas pelo sistema capitalista. Por outro lado, a FTL, fundada em 1970 e com um núcleo no Brasil, apresentou-se como um movimento de intelectuais protestantes com o objetivo de produzir um pensamento teológico contextual a partir da realidade cultural e social latino-americana. Presente no discurso da FTL, a teologia da missão integral, por sua vez, estabeleceu críticas ao modelo tradicional de missão da igreja e propôs, através de sua visão holística e integral do ser humano, uma missão pautada no evangelismo e na responsabilidade social e política da igreja.

Além dessas mudanças, é importante ressaltar também a ascensão dos evangélicos conservadores no cenário político nacional. Estes, formados principalmente por pentecostais, começam a se organizar e consolidar como a vertente evangélica predominante no cenário político por volta da segunda metade da década de 1980.⁴⁷ Apesar de não ser a causa fundamental para a sua organização, podemos dizer que a presença dos evangélicos conservadores na política partidária foi importante para a mobilização de grupos progressistas, que visando fazer frente aos conser-

45. TRABUCO, 2015.

46. Ibidem, p. 60.

47. TRABUCO, 2015; FRESTON, 1993.

vadores, se organizaram de tal forma que o resultado foi o surgimento do movimento evangélico progressista.

Conforme Trabuco, o movimento evangélico progressista teve sua origem no fim da década de 1980 e começou a se consolidar a partir dos anos 1990.⁴⁸ Resguardada as devidas proporções, é possível afirmar que este movimento está alicerçado e comprometido com: a) uma perspectiva teológica contextual produzida a partir da realidade brasileira; b) uma postura crítica às ideologias de afirmação de mundo e ao fundamentalismo religioso; c) e, portanto, reinterpreta o papel do cristão frente à sociedade, propondo que este atue como um agente de transformação social através da ação política crítica e solidária.

Apesar de ter suas origens no fim dos anos 80, o ativismo político dos evangélicos progressistas é ainda minoritário. De modo geral, ele acontece por meio de diversas frentes de luta como a “Frente Evangélica pelo Estado de Direito (FEED), Movimento Negro Evangélico, Evangélicos pela Diversidade, (fé)ministras, Evangélicas pela Igualdade de Gênero, DJR – Discipulado, Justiça e Reconciliação, Cristãos contra o fascismo, Rede FALE, Rede Evangélica Nacional de Ação Social (RENAS)”⁴⁹. Entre seus eminentes líderes e personalidades que apoiam esse movimento, podemos citar o pastor Ariovaldo Ramos, líder da FEED; Nilza Valéria fundadora da Rede de Mulheres Negras Evangélicas; o pastor Henrique Vieira, eleito Deputado Federal pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), no Rio de Janeiro; o cantor e pastor Kleber Lucas, bastante presente no âmbito do debate público; e a ex-candidata à presidência da república e atual Ministra do Meio Ambiente, Marina Silva. No Maranhão, temos a figura da senadora Eliziane Gama, que, em razão de ser assembleiana e filha de pastor, é considerada por muitos pastores e membros da Igreja Evangélica Assembleia de Deus como traidora, por votar em pautas “progressistas” e supostamente flertar com a “ideologia de esquerda”.

O fato desse movimento adotar um posicionamento à esquerda no espectro político com um discurso pautado numa hermenêutica contextual de afirmação das diferenças, promoção da tolerância, respeito, e diálogo

48. TRABUCO, 2015.

49. SALES; MARIANO, 2019, p 16.

inter-religioso tem resultado em severas críticas e perseguições por parte da ala evangélica conservadora. Muitos evangélicos que se assumem progressistas ou que declaram voto em políticos de esquerda são acusados de traidores da fé, comunistas e defensores de ideologias contrárias à fé evangélica. Um exemplo recente de perseguição política durante a corrida eleitoral de 2022 foi a aprovação de uma resolução que prevê punições para líderes alinhados a pautas e partidos de esquerda pela Igreja Evangélica Assembleia de Deus.⁵⁰

Nesse sentido, ainda que minoritária, a presença de evangélicos progressistas no cenário político brasileiro tem contribuído para o acirramento do conflito político-religioso do segmento tanto internamente, quanto no âmbito do processo político em geral. Se antes as disputas ocorriam mormente no interior das igrejas em torno de questões teológicas, no cenário atual essa disputa tem se tornado cada vez mais pública e assumindo proporções ainda não vistas no cenário político brasileiro.

A organização político-ideológica dos evangélicos conservadores⁵¹

A religião como um sistema de crenças e práticas coletivas em torno do sagrado⁵², internalizadas por um longo processo de socialização e inculcação de valores supra terrenos, exerce um importante papel na construção da visão de mundo dos indivíduos. Em outras palavras, as crenças religiosas não apenas estruturam a forma do indivíduo perceber, compreender e representar o mundo à sua volta⁵³, como também legitima sua participação e ativismo no campo político.

50. Apuração foi feita pelo jornal *O Globo*, mas pode ser conferida no portal da *CartaCapital*. Assembleia de Deus propõe punir pastores que defendam pautas de esquerda. Disponível em: www.cartacapital.com.br/politica/assembleia-de-deus-propoe-punir-pastores-que-defendam-pautas-de-esquerda/.

51. Geralmente, eles estão sempre voltadas às ideias conservadoras de moral familiar e bons costumes, contra o aborto, dissolução da família tradicional, feminismo, entre outros. Esse discurso conservador é vigente entre os políticos evangélicos (OLIVEIRA JUNIOR, 2022).

52. Como a proposta deste trabalho visa compreender também a lógica da ação política dos evangélicos, ao nosso ver a compreensão da religião como um sistema simbólico é importante, porque na perspectiva de Bourdieu “os símbolos são os instrumentos por excelência da integração social: enquanto instrumentos de conhecimento e comunicação [...] eles tornam possível o consensus acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para reprodução da ordem social” (BOURDIEU, 2007, p. 9).

53. BOURDIEU, 2007.

Desde a inserção dos evangélicos no campo político de forma mais intensa e organizada, o que se dá no final da década de 1980, algumas pautas forjadas pela visão de mundo dos “irmãos evangélicos” serviram e servem como estratégia de ação e como narrativa de suas movimentações políticas.⁵⁴

Entre essas pautas está, por exemplo, a rejeição exacerbada do comunismo⁵⁵, pois é considerado contrário à perspectiva conservadora dos “princípios cristãos”. Uma das estratégias usadas como discursos contra o candidato da esquerda nas eleições de 2018 foi causar pânico entre os pentecostais. Os líderes das principais denominações pentecostais, a saber, da Assembleia de Deus, da Igreja Evangélica Quadrangular e da Universal do Reino de Deus, pregavam em seus cultos e reuniões o início de uma cruzada de discriminação contra aqueles que não corroboravam com suas visões de mundo.⁵⁶

Instaurou-se um clima de pânico, dizendo que empresas iriam falir, igrejas seriam transformadas em lotéricas, creches ou supermercados, e a liberdade do culto seria cerceada. O clímax era a afirmação de que se instauraria o “comunismo” no Brasil, o que significava dizer que as pessoas perderiam seus bens e seriam cativas do Estado. Esses foram os principais fatores que serviram como força mobilizadora do voto pentecostal em Bolsonaro.

“A milícia dos remidos”⁵⁷ e a onda evangélica conservadora no Brasil

Em virtude do seu caráter coletivo e forte apelo emocional, sendo um dos elementos que compõe o que Olson chamou de “laços de uma cultura comum”, os símbolos religiosos podem facilmente ser instrumentalizados

54. OLIVEIRA JUNIOR, 2022.

55. “Mas que espécie de religião é o Comunismo? É o avesso do Cristianismo: isto é, a inversão completa da ordem divina das coisas” (Atitude Cristã face ao Comunismo, *A Seara*, mar./abril 1963, p. 23).

56. OLIVEIRA JUNIOR, 2022.

57. A expressão “milícia dos remidos” é um trecho do hino de número 212 da *Harpa Cristã* que compõe o hinário dos assembleianos. Essa expressão consta no seguinte trecho: “Os guerreiros se preparam para a grande luta / É Jesus, o Capitão, que avante os levará / A milícia dos remidos marcha impoluta / Certa que vitória alcançará”.

em alianças políticas entre grupos religiosos e classes políticas dominantes. Falando sobre os elementos emocionais e ideológicos que motivam grupos sociais para organização política e ação coletiva, e de como o Estado se favorece desses elementos, Olson afirma o seguinte:

Nos tempos modernos, o patriotismo é provavelmente a mais forte motivação não-econômica para a lealdade organizacional. Esta nossa época é, algumas vezes, chamada de era do nacionalismo. Muitas nações obtêm sua unidade e forças extras graças a alguma poderosa ideologia, como a democracia ou o comunismo, bem como através de uma religião, linguagem ou herança cultural comuns a seus cidadãos.⁵⁸

A instrumentalização política da religião e a instrumentalização religiosa da política favorece a produção de discursos e narrativas com propósito de conservar a ordem moral, social e política de uma nação. No cenário político atual do Brasil, expressões como “Deus, pátria e família” ou “Brasil acima de tudo e Deus acima de todos” são exemplos que traduzem o apelo emocional das classes políticas e religiosas dominantes com vistas a estimular os cidadãos a se unirem na defesa de símbolos, sentimentos e valores morais que lhe são comuns.

A vertente conservadora evangélica tem levantado a bandeira do patriotismo, o qual valoriza o sentimento de pertencimento, de amor e paixão à nação, em oposição aos “comunistas”, vistos como traidores da pátria e anticristãos. A família tradicional brasileira, como instituição conservadora dos “bons costumes”, é outro elemento que sustenta o discurso presente no cerne da bandeira política dos evangélicos conservadores no Brasil.

Provavelmente, a melhor imagem da organização dos evangélicos conservadores no campo da política foi o resultado das eleições de 2018, que de acordo com o levantamento realizado pelo Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (DIAP) apresentou um quadro total com 84 candidatos evangélicos eleitos para o cargo de deputado federal na Câmara dos Deputados, e 7 para o cargo de senador da república.⁵⁹ Com essa crescente eleição de evangélicos para ocupação de cargos políticos houve consequen-

58. OLSON, 1999, p. 25.

59. Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (DIAP). Disponível em: www.diap.org.br/index.php/noticias/noticias/88900-eleicoes-2018-bancada-evangelica-cresce-na-camara-e-no-senado.

temente o crescimento da bancada evangélica, e esse talvez seja um outro grande exemplo de como a articulação política desse grupo religioso tem contribuído para inflamar ainda mais o debate sobre importantes temas da agenda política do país.

Com relação à bancada evangélica, o DIAP classifica como integrante dessa bancada aqueles “que ocupam cargos nas estruturas das instituições religiosas – como bispos, pastores, missionários e sacerdotes – e dos [também os] cantores de música gospel, aquele parlamentar que professa a fé segundo a doutrina evangélica ou que se alinha ao grupo em votações de temas específicos”⁶⁰. É importante ressaltar ainda que a bancada evangélica está vinculada à Frente Parlamentar Evangélica, associação suprapartidária com registro jurídico e regimento interno fundada oficialmente em 2003.

Nas eleições de 2022, segundo a plataforma “Religião e Poder”, foram listados 96 Deputados Federais considerados evangélicos eleitos e reeleitos para a Câmara Federal. Comparando com os números da eleição de 2018, percebe-se um aumento de aproximadamente 14%. Para essa legislatura, a Frente Parlamentar Evangélica tem 244 integrantes, sendo 219 Deputados Federais e 25 Senadores.⁶¹

Atualmente, essa Frente Parlamentar conta com congressistas de diferentes orientações religiosas como católicos, evangélicos, espíritas e outros parlamentares de orientação política conservadora⁶². Atuando juntamente com a Frente Parlamentar do Agronegócio e a Frente Parlamentar da Segurança Pública, a bancada evangélica compõe com essas duas bancadas a chamada “bancada BBB” (bancada do boi, da bíblia e da bala), formando uma grande força política no Congresso Nacional, sendo base principal de apoio do agora ex-presidente, Jair Messias Bolsonaro.

60. DIAP, 2018.

61. PODER 360, 2022.

62. “Diferentemente da bancada, a Frente é um órgão formalmente registrado, que requer adesão deliberada de deputados e deputadas federais e concordância com regras e propósitos específicos definidos quando da sua constituição. (...) Atualmente composta por 181 deputados/as e 8 senadores. Foi fundada formalmente em 2003, embora a articulação de grupos evangélicos dentro da Câmara e do Senado remonte à Constituinte. Nem todos os membros da Frente, contudo, declaram-se evangélicos. Segundo dados coletados pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER) e disponibilizados na plataforma Religião e Poder, os(as) evangélicos(as) representam somente 46% dos parlamentares membros, enquanto os católicos representam 43%. Os demais vinculam-se a outras religiões” (GERSHON, 2022).

Conforme enfatizado por Sales e Mariano, relativamente à bandeira e agenda política levantadas pela vertente evangélica conservadora, estão a defesa da “família tradicional brasileira”, a oposição contrária à ideologia de gênero, a educação sexual e do casamento gay, posicionamento contra o aborto, defesa da introdução de ideias criacionistas na educação, defesa de uma política econômica liberal pautada na privatização das empresas nacionais, defesa do armamento da população, posicionamento ferrenho contra os movimentos sociais como o movimento feminista e o Movimento dos Trabalhadores rurais Sem-Terra (MST).⁶³ O imaginário político desse grupo religioso é, portanto, profundamente marcado pelas ideias fundamentalistas que têm a Bíblia como palavra infalível de Deus, onde o genuíno cristão deve fundamentar sua conduta de vida.

Tais crenças têm por base a convicção de que a bíblia é um livro inspirado por Deus, não contém erros, deve ser interpretado literalmente e, portanto, deve ser a regra de fé e prática dos cristãos. Armstrong chamou isso de fundamentalismo e caracterizou como:

formas de espiritualidade combativas, que surgiram como reação a alguma crise. Enfrentam inimigos cujas políticas e crenças seculares parecem contrárias à religião. Os fundamentalistas não veem essa luta como uma batalha política convencional, e sim como uma guerra cósmica entre as forças do bem e do mal. Temem a aniquilação e procuram fortificar sua identidade sitiada através do resgate de certas doutrinas e práticas do passado. Para evitar contaminação, geralmente se afastam da sociedade e criam uma contracultura; não são, porém, sonhadores utopistas.⁶⁴

Ao levarem suas crenças para esfera pública, esses atores religiosos entram num verdadeiro conflito contra grupos que não se encaixam na sua perspectiva política. O fato de interpretarem a realidade através de suas lentes religiosas faz com que defendam ideias reacionárias, antipluralistas e de caráter essencialista.

Muito provavelmente, o ponto máximo da participação evangélica na política nacional ocorreu com a eleição de Jair Bolsonaro que, logo após as-

63. SALES; MARIANO, 2019.

64. ARMSTRONG, 2009, p. 6.

sumir o cargo de presidente da república, indiciou para ocupar importantes ministérios personalidades e autoridades políticas do meio evangélico:

Já com Bolsonaro, evangélicos passaram a ter presença expressiva e hegemônica no governo, dividindo este poderio com militares em vários cargos do primeiro e segundo escalões. Logo no primeiro bloco de nomeações ministeriais, a pastora Damares Alves, inicialmente da Igreja do Evangelho Quadrangular, e, depois, da Igreja Batista da Lagoinha, ganhou a direção do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. O Ministério da Casa Civil foi ocupado pelo luterano, da Igreja Evangélica Luterana no Brasil, Onyx Lorenzoni, e o Ministério do Turismo era conduzido pelo membro da Igreja Maranata, Marcelo Álvaro Antônio. O ministro da Advocacia Geral da União era o pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil, André Luiz Mendonça e o ministro-chefe da Secretaria de Governo era o general Luiz Eduardo Ramos, membro da Igreja Batista. Eram cinco evangélicos nomeados para o primeiro escalão do governo federal, com a ocupação de ministérios importantes como Casa Civil, Secretaria de Governo e o ideológico Ministério de Direitos Humanos que passa a incluir o tema da Família.⁶⁵

Todas essas personalidades evangélicas estiveram diretamente envolvidas no programa político do governo de Jair Bolsonaro. Atuando em sintonia com seus apoiadores da Frente Evangélica, buscaram promover diversas mudanças no âmbito das políticas educacionais, políticas de ações afirmativas, políticas da família, direitos humanos e minorias entre outras importantes áreas da agenda política do país.

Ainda que o alcance das propostas políticas desse grupo religioso seja analisado com mais frequência a partir de sua atuação na capital nacional, focando especificamente na postura da bancada evangélica do Congresso Nacional e nas atuações dos ministros evangélicos do atual governo, é interessante também nos perguntarmos até que ponto esse segmento religioso tem influenciado decisões políticas nas Câmaras Municipais das cidades brasileiras, pois se até 1986, como afirma Freston, a presença evangélica na política era periférica e secundária, atualmente o retrato tem sido outro.⁶⁶

65. CUNHA, 2022.

66. FRESTON, 1993.

Se antes para esse segmento religioso a política era vista como algo que “desagradava a Deus”, agora é vista como um elemento importante para a transformação da sociedade e/ou manutenção do *status quo*.

A influência evangélica nas decisões da Câmara Municipal de Imperatriz/MA⁶⁷

A cidade de Imperatriz está localizada no sudoeste do Estado do Maranhão, às margens do rio Tocantins, na porção oriental da Amazônia brasileira⁶⁸ e foi fundada em 1852 pelo frei carmelita Manoel Procópio, este, integrante da “Expedição para Exploração e Colonização do Alto Tocantins” vinculada ao governo do Pará. Inicialmente, o povoado recebeu o nome de Colônia Militar de Santa Tereza do Tocantins, após quatro anos recebeu o nome de Vila de Imperatriz e, posteriormente, passou a ser chamada apenas de Imperatriz.⁶⁹

O crescimento de Imperatriz foi mais acentuado apenas a partir da década de 1950. Entre os eventos que contribuíram para seu crescimento, podemos citar a construção de estradas que ligavam Imperatriz às outras cidades do Maranhão e Nordeste; a construção da Rodovia Belém-Brasília; as ocupações de grandes áreas de terras devolutas; e os ciclos econômicos.

67. A **Câmara Municipal** de Imperatriz e o próprio município de Imperatriz foram oficialmente instalados em 25 de setembro de 1858. Tudo começou em 27 de agosto de 1856, uma quarta-feira. Nessa data, o presidente da Assembleia Legislativa da província do Maranhão, deputado Manuel Gomes da Silva Belfort que tinha o título de Barão de Coroatá, promulgou a lei provincial nº 398, que criou a “Vila Nova de Imperatriz”, o que eleva a categoria da povoação de Santa Teresa, fundada quatro anos antes, em 16 de julho de 1852, uma sexta-feira, pelo religioso baiano frei Manoel Procópio do Coração de Maria. O artigo 5 da lei provincial, prevê a criação da Câmara Municipal de Imperatriz, quando estabelece o limite de *“até quatro conto de réis com a construção de edifícios que possam temporariamente servir para as sessões da câmara municipal”*, além de quartéis, cadeias e casas de oração (COSTA ALDEMAN, 2006, p. 13).

68. A Amazônia legal compreende uma área total de 5.217.432 km² com grande diversidade na fauna e flora. Seu território abrange a totalidade de 8 estados e mais da metade do estado do Maranhão. No geral, são cerca de 772 municípios brasileiros, sendo 181 destes pertencentes ao estado do Maranhão. O município de Imperatriz está localizado na parte oriental da Amazônia brasileira e faz divisa com o estado do Tocantins tendo por marco fronteiro o rio também por nome de Tocantins. A cidade possui cerca de 1.369,039 km² com densidade demográfica de 180,79 hab/km² com 95% de sua população residindo na zona urbana da cidade. Sua localização estratégica e desenvolvimento socioeconômico contribuíram para que ela se transformasse em um verdadeiro entroncamento comercial de onde é distribuído mercadorias para as principais cidades da microrregião onde Imperatriz está localizada.

69. FRANKLIN, 2005.

Esses processos provocaram um grande fluxo de pessoas oriundas de diversas regiões do país que se estabeleceram em Imperatriz em busca de oportunidades de trabalho e melhores condições de existência.⁷⁰

Sua posição geográfica favoreceu o desenvolvimento de atividades econômicas como agricultura, pecuária e, posteriormente, o comércio e a prestação de serviços. Nos últimos anos houve o crescimento do setor industrial que alavancou principalmente com a chegada da multinacional Suzano Papel e Celulose, instalada na cidade em 2010. Atualmente, Imperatriz conta com pouco mais de 270 mil habitantes e, devido seu crescimento econômico, localização geográfica e força energética, é comumente chamada de Princesa do rio Tocantins, Portal da Amazônia e Capital Econômica do Interior Maranhense.⁷¹

Com seu crescimento demográfico, houve também o desenvolvimento de empreendimentos religiosos, a maioria de tradição protestante, com igrejas de diferentes tradições distribuídas pela cidade. Costa, em sua análise sobre o censo do IBGE de 2010, mostrou que 56,04% dos habitantes de Imperatriz se declaram católicos e 27,81% se declaram evangélicos.⁷² Em termos numéricos esse percentual de evangélicos chegava na casa de 68.133 pessoas.

Entre as principais igrejas evangélicas de Imperatriz estão: Igreja Cristã Evangélica (1930); Primeira Igreja Batista de Imperatriz (1959); Primeira Igreja Presbiteriana de Imperatriz (1966); Igreja Evangélica Luterana (1974); Igreja Evangélica Assembleia de Deus (1950); Igreja Deus é Amor; Congregação Cristã do Brasil; Igreja Quadrangular; Igreja Universal do Reino de Deus (1984); Igreja Internacional da Graça de Deus; e a Igreja Mundial do Poder de Deus; e, por fim, temos as igrejas autóctones, tais como Comunidade Evangélica Shalom (1998); Comunidade Evangélica Nova Vida e a Igreja Evangélica Nova Aliança (2005).

Já os dados de 2022 mostram uma mudança no cenário: os católicos agora representam 50,30% da população, enquanto os evangélicos saltaram para 37,21%, um crescimento significativo que elevou o número de adeptos evangélicos para aproximadamente 86.785 em Imperatriz.

70. COSTA, 2019.

71. NOGUEIRA, 2013.

72. COSTA, 2019.

Essa quantidade de igrejas evangélicas no campo religioso de Imperatriz tem também provocado tensões no campo político da cidade. Nesse sentido, reproduzindo a lógica que vem fundamentando a atividade política dos evangélicos em plano nacional, há também na cidade de Imperatriz uma forte participação de evangélicos na esfera política.

Com relação ao movimento evangélico progressista, ao menos de forma organizada, não conseguimos verificar sua participação e atividade política em Imperatriz. A falta de oportunidade política pode ser um dos fatores que explicam essa ausência, pois como afirma Tarrow, “ao mobilizar um consenso, os organizadores do movimento desempenham um papel importante na sua estimulação. Mas os líderes só podem criar um movimento social quando liberam os mais profundos sentimentos de solidariedade ou identidade”⁷³. Essa ausência pode ser explicada pela forte oposição e resistência de líderes evangélicos conservadores ao desenvolvimento de uma cultura teológica contextual e comprometida com pautas progressistas.

Por outro lado, a presença da ala evangélica conservadora é bastante visível e significativa. Entre as principais ações desse grupo estão: apoio a políticos conservadores; ocupação de importantes cargos em governos municipais; candidatura a cargos eletivos no âmbito municipal e o ativismo político no espaço público. A formação de uma bancada evangélica no âmbito municipal constitui um dos elementos que mostra a força organizacional desse grupo.

Uma das maiores manifestações do apoio evangélico aos políticos conservadores foi realizada durante a 35ª Assembleia Geral da Convenção dos Ministros das Igrejas Evangélicas Assembleias de Deus do Seta no sul do Maranhão e outros estados da federação (COMADESMA) quando recebeu a presença do então presidente, Jair Bolsonaro, no templo central das Assembleias de Deus de Imperatriz. Bolsonaro, em seu discurso para pastores e fiéis, fez um resumo de sua atuação juntamente com os evangélicos na defesa da “família tradicional brasileira” e na luta contra a “ideologia de gênero”, o aborto, as drogas, a esquerda e o “comunismo”.

73. TARROW, 2009, p. 22-23.

A ocupação de cargos na administração pública e o exercício de mandatos eletivos na Câmara Municipal da cidade são outras formas dos evangélicos marcarem presença na esfera política. Em sua investigação sobre a lógica de engajamento das Assembleia de Deus na política partidária de Imperatriz, Oliveira Junior verificou que vários cristãos filiados a esta igreja desde 1983 exercem cargos eletivos, incluindo cargos de vereador⁷⁴ na câmara municipal da cidade.⁷⁵

Nas últimas eleições, um dos principais políticos que recebeu apoio de lideranças evangélicas foi o empresário Josivaldo dos Santos Melo, deputado federal pelo Partido Social Democrático (PSD) e vinculado à Igreja Evangélica Assembleia de Deus. Josivaldo é um dos políticos da cidade vinculado à bancada evangélica de Brasília e foi um dos responsáveis pela organização da vinda de Jair Bolsonaro à Imperatriz durante o pleito eleitoral de 2022.

Um exemplo dessa situação é o quadro da 19ª legislatura da Câmara Municipal de Imperatriz que contou com vários vereadores declaradamente evangélicos. São eles: Rubinho Lima (Partido Trabalhista Brasileiro – PTB); Zesiel Ribeiro (Partido da Social Democracia Brasileira – PSDB); Renê Sousa (PTB); Cláudia Batista (PTB); Ricardo Sidel (Partido do Social Democrático – PSD); Alex Silva (Partido Liberal – PL) e Terezinha Soares (REPUBLICANOS).

Com relação à intersecção entre o campo religioso e o campo político de Imperatriz, algumas pesquisas foram realizadas buscando compreender a lógica das relações e tensões envolvendo essas duas esferas. Dentre essas pesquisas, podemos citar o trabalho de Silva e Chaves, que analisou o choque entre princípios religiosos e os pressupostos da laicidade e as influências de agentes religiosos nas decisões da Câmara Municipal de Imperatriz⁷⁶; e o trabalho de Carvalho e Pantoja, que observou as tensões

74. Neodemes Preta de Almeida Rego (PMDB, 819 votos), também conhecida como irmã Preta, eleita para a legislatura de 1983 a 1988; Carlito Santos Ferreira (PDS, 747 votos), eleito para a legislatura de 1989 a 1992; José de Arimateia Pessoa, o irmão Ari, (PFL, 1290 votos), legislatura 1997 a 2000, são alguns dos evangélicos ligados às Assembleias de Deus que já ocuparam cargos de vereador em Imperatriz (OLIVEIRA JUNIOR, 2022, p. 67).

75. OLIVEIRA JUNIOR, 2022.

76. SILVA; CHAVES, 2018.

envolvendo agentes religiosos locais e representantes políticos no processo de engendramento do Plano Municipal de Educação de Imperatriz⁷⁷.

A pesquisa de Silva e Chaves, aponta tanto para o parco conhecimento por parte dos vereadores sobre o princípio da laicidade, quanto para o fato de que muitos dos legisladores municipais no uso de seu poder político criaram leis de cunho religioso em benefício material e simbólico especialmente dos evangélicos.⁷⁸

Entre as leis aprovadas, podemos citar a Lei de nº 1.085/2003 que trata sobre o dia municipal do evangélico, e dispõe sobre o poder público contribuir e apoiar os eventos e programações dos evangélicos no período comemorativo; a Lei de nº 1.681/2017 que criou o dia municipal da reforma protestante; e a Lei de nº 1.344/2010 que dispõe sobre a obrigatoriedade de exemplares da bíblia nas bibliotecas de escolas do município da cidade de Imperatriz. Estas leis são exemplos de como interesses religiosos estão presente nas decisões da Câmara Municipal da cidade.

Outras duas leis que também favoreceram os evangélicos foram aprovadas recentemente, em 2021 e 2022. Na ocasião, os vereadores que compunham a bancada evangélica na Câmara Municipal de Imperatriz, juntamente com alguns representantes das Igrejas de Imperatriz, discutiram a criação da lei municipal que torna as atividades das igrejas da cidade como serviços essenciais durante o período da pandemia da COVID-19. A lei de nº 1870/2021 foi aprovada na câmara por unanimidade.

A segunda foi aprovada no ano seguinte, lei ordinária nº 1.910/2022, e inclui no calendário oficial do município de Imperatriz o dia municipal do Jovem Cristão Assembleiano e dá outras providências. Nesse sentido, ficou incluído anualmente o 2º (segundo) sábado do mês de agosto.

Com relação ao trabalho elaborado por Carvalho e Pantoja sobre a tensão envolvendo agentes religiosos e representantes políticos no processo de engendramento do Plano Municipal de Educação (PME) de Imperatriz, houve por parte do legislador municipal a supressão dos termos “rela-

77. CARVALHO; PANTOJA, 2022.

78. SILVA; CHAVES, 2018.

ções de gênero”, “identidade de gênero” e “diversidade sexual” do referido plano.⁷⁹ De acordo com os pesquisadores,

(...) embasado na crença de cumprir a vontade da maioria moral ou no não fundamento dessas discussões em âmbito nacional e estadual, levaram-no à supressão do PME, em 2015, de termos relevantes para uma educação que leve em conta a diversidade. O que nos deixa uma dúvida sobre a intencionalidade dessa ação do legislador municipal, pois tudo leva a questionar o quanto ele levou em consideração sua ligação aos dogmas religiosos ou aos interesses de via dupla que levam em conta o crescimento vertiginoso das religiões cristãs e, consequentemente, um possível eleitorado.⁸⁰

Ainda que o foco da influência evangélica no campo político esteja voltado mais para os eventos que ocorrem nos grandes centros políticos do país, é possível verificar a atuação de agentes evangélicos em importantes decisões políticas no âmbito municipal. Os casos apresentados nesse artigo, especialmente o que ocorreu em 2015, quando houve a supressão dos termos “relações de gênero”, “identidade de gênero” e “diversidade sexual” do PME, são evidências de como a tensão envolvendo as fronteiras entre o campo religioso e campo político perpassam as esferas municipal, estadual e federal do poder público.

Diante das discussões apresentadas, o que se destaca é a forte atuação de agentes religiosos no espaço público, influenciando decisões na Câmara Municipal com objetivo de estabelecer suas vontades, desconsiderando as diversidades e as minorias identitárias. Conforme Carvalho e Pantoja, as decisões do PME evidenciaram antes uma relação clientelista entre agentes religiosos e agentes políticos.⁸¹

Diante do exposto, algo importante a ressaltar é que ainda que os agentes religiosos aqui analisados não sejam identificados a partir do seu pertencimento denominacional, nos dois trabalhos foi possível verificar a influência de agentes evangélicos e de seus interesses nas decisões da Câmara Municipal de Imperatriz como na criação do dia municipal do evangélico,

79. CARVALHO; PANTOJA, 2022.

80. Ibidem, p 54.

81. Ibidem.

dia municipal da reforma protestante e semana municipal da família. No caso da pesquisa sobre a votação do PME, segundo os autores, houve a influência de grupos de pressão vinculados às igrejas dentro da Câmara Municipal, ainda no ano de 2014, se manifestando contrariamente ao PME, o que culminou na supressão dos termos “relações de gênero”, “identidade de gênero” e “diversidade sexual”. O caso de Imperatriz, conforme apresentado neste trabalho, é uma expressão de como o espaço público de pequenas e médias cidades do Brasil tem sido marcado pela presença do discurso evangélico conservador, gerando consequências legislativas no âmbito municipal. Assim, aponta para a necessidade de se discutir a legitimidade, as possibilidades e limites da participação de cidadãos religiosos na esfera pública, bem como a problemática que envolve a configuração e a ordem dos discursos desses agentes políticos no âmbito da política nacional e regional.

Considerações finais

O presente trabalho teve como proposta analisar a organização político-ideológica dos evangélicos em Imperatriz, e sua influência nos processos decisórios da casa legislativa desta cidade. Nesta análise, dissertamos sobre a existência de duas alas evangélicas que atuam no campo político com comportamentos distintos. Discorreremos sobre uma ala evangélica mais progressista com raízes nos movimentos de renovação do campo protestante brasileiro, que teve sua fundação no fim da década de 1980 e sua consequente consolidação na década de 1990.

A outra ala é a dos evangélicos conservadores, que atuam no Congresso Nacional a mais tempo e se organizam a partir da chamada “bancada evangélica”, vinculada à Frente Parlamentar Evangélica e outras frentes parlamentares como a da segurança pública e do agronegócio. De orientação fundamentalista, os evangélicos conservadores têm apresentado um significativo desempenho no campo político, elegendo notáveis figuras do meio evangélico para ocupação de cargos políticos. Sua força política pode ser vista a partir de sua importante contribuição para eleição de Jair Bolsonaro para o cargo de presidente da república em 2018, e que resultou numa verdadeira ocupação dos evangélicos nos cargos políticos do país, principalmente como ministro(a)s do presidente.

Devido a influência dos evangélicos no âmbito da política nacional,

optamos por fazer um estudo de caso a partir de pesquisas realizadas por Silva e Chaves e Pantoja para verificarmos possíveis influências desse grupo religioso nas decisões da Câmara Municipal da cidade de Imperatriz.⁸² A partir das análises dos trabalhos selecionados, esta pesquisa apontou para a existência de influências de agentes evangélicos na criação de leis na cidade como: a lei que criou o dia municipal do evangélico; o dia municipal da reforma protestante; a semana municipal da família; o dia do jovem cristão assembleiano, e a lei que tornou as igrejas como serviços essenciais durante a pandemia da COVID-19. Na pesquisa desenvolvida por Carvalho e Pantoja, nós identificamos a influência de agentes evangélicos e a supressão dos termos “relações de gênero”, “identidade de gênero” e “diversidade sexual” do Plano Municipal de Educação (PME).⁸³

Imperatriz tem sido notada por seu apoio a políticos conservadores. Nesse sentido, os conflitos políticos tendem a se estender devido às intensas disputas ideológicas existentes na cidade. Assim, verifica-se a necessidade e uma maior atuação dos movimentos sociais da cidade para que as políticas públicas e a afirmação dos direitos de minorias sejam de fato efetivadas, tendo em vista que essa pesquisa mostrou como agentes religiosos tem tido sucesso em suas atividades no campo político ao ponto de influenciar decisões na Câmara Municipal de Imperatriz.

Portanto, chama-se atenção sobre a importância da atuação dos movimentos sociais na luta contra esses grupos de pressão que atuam para impor seus valores conservadores em uma sociedade que tem como marca a pluralidade e a diversidade étnica, cultural, e social manifesta nas suas crenças, tradições e costumes.

Referências

- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus*. O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

82. SILVA; CHAVES, 2018; PANTOJA, 2022.

83. CARVALHO; PANTOJA, 2022.

- Câmara Municipal de Imperatriz. *Imperatriz: fatos históricos*. / Câmara Municipal de Imperatriz (Pesquisa coordenada por Aldeman Costa). 2. ed. Imperatriz: Câmara Municipal de Imperatriz, 2006.
- CARTA CAPITAL. Assembleia de Deus propõe punir pastores que defendam pautas de esquerda. *Carta Capital*, 05 out. 2022. Disponível em: www.cartacapital.com.br/politica/assembleia-de-deus-propoe-punir-pastores-que-defendam-pautas-de-esquerda/.
- CARVALHO, George Araújo; PANTOJA, Vanda. Homens ao público, mulheres ao privado: religião e política no engendramento do plano municipal de educação de Imperatriz – MA. *Revista Humanidades & Educação*, v. 4, n. 6, jan./jun. 2022.
- COSTA, Moab. *O aggiornamento do pentecostalismo brasileiro: as Assembleias de Deus e o processo de acomodação à sociedade de consumo*. São Paulo: Recriar, 2019.
- CUNHA, Magali. O protagonismo evangélico no Poder Executivo – Parte 1: A ocupação de ministérios. *Religião e Poder*, Rio de Janeiro, 24 ago. 2021. Disponível em: <https://religioepoder.org.br/artigo/o-protagonismo-evangelico-no-poder-executivo/>.
- CUNHA, Magali. O protagonismo evangélico no poder executivo – Parte 1: A ocupação de ministérios. *Religião e Poder*, Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: <https://religioepoder.org.br/artigo/o-protagonismo-evangelico-no-poder-executivo>.
- DIAP. Eleições 2018: bancada evangélica cresce na Câmara e no Senado. *Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar* (DIAP), Brasília, out. 2018. Disponível em: <https://www.diap.org.br/index.php/noticias/noticias/88900-eleicoes-2018-bancada-evangelica-cresce-na-camara-e-no-senado>.
- DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FRANKLIN, Adalberto. *Apontamentos para história econômica de Imperatriz*. Imperatriz: Ética, 2005.

- FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Campinas: Unicamp, 1993. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.
- GERSHON, Debora. Atuação da frente parlamentar evangélica na Câmara dos Deputados. *Observatório do Legislativo Brasileiro*, Rio de Janeiro, 24 maio 2022. Disponível em: <https://olb.org.br/atuacao-da-frente-parlamentar-evangelica-na-camara-dos-deputados/>.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo. Loyola. 1999.
- NOGUEIRA, Cláudia. Imperatriz: de Vila à Cidade Comercial e Ponto de Apoio no Desenvolvimento Amazônico. *Revista Espaço Aberto*, Rio de Janeiro, v. 3, n.1, 2013.
- OLIVEIRA JR, Bezaiel. *Os evangélicos e a política: Itinerários e lógicas do engajamento político de líderes pentecostais da Igreja Assembleia de Deus*. São Paulo: Editora Pluralidades, 2022.
- OLSON, Mancur. *A lógica da ação coletiva*. São Paulo, Edusp, 1999.
- PESTANA, Matheus. As religiões no Brasil. *Religião e Poder*, Rio de Janeiro, 24 ago. 2021. Disponível em: <https://religioepoder.org.br/artigo/a-influencia-das-religioes-no-brasil/>.
- PODER360. *Brasil tem recorde de candidatos com denominações evangélicas*. *Poder 360*, 15 ago. 2022. Disponível em: www.poder360.com.br/eleicoes/brasil-tem-recorde-de-candidatos-com-denominacoes-evangelicas/.
- SALES, Lilian; MARIANO, Ricardo. Ativismo político de grupos religiosos e luta por direitos. *Religião & Sociedade*, v. 39, n. 02, p. 9-27, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872019v39n2editorial>.
- SANTOS, E. Características e perspectivas de Imperatriz como cidade-pólo do Sul do Maranhão. *Revista Econômica do Nordeste*, Fortaleza, v. 39, n. 3, jul./set. 2008.
- SEARA. Atitude Cristã face ao Comunismo. *A Seara*, mar./abr. 1963.
- SILVA, Eulália; CHAVES, Denisson Silva. O princípio da laicidade no processo legislativo municipal: uma análise empírica do município de Imperatriz/MA. *Revista Húmus*, v. 8, n. 24, 2018.

SIMMEL, Georg. Sociologia. Org. Evaristo de Moraes Filho. São Paulo: Ática, 1983.

TARROW, Sidney. *O poder em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2009.

TRABUCO, Zózimo. *À direita de Deus, à esquerda do povo: Protestantismos, esquerdas e minorias em tempos de ditadura e democracia (1974 – 1994)*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

CAPÍTULO 3. MONTANHAS EM DISPUTA: IGREJAS INCLUSIVAS E A CONTESTAÇÃO À TEOLOGIA DO DOMÍNIO

*Átila Augusto dos Santos
Marina Santos Correa*

Introdução

As igrejas pentecostais inclusivas emergem como protagonistas de uma transformação religiosa e social no Brasil contemporâneo. Distanciando-se das concepções conservadoras que definem o cristianismo como instrumento de controle moral e político, essas igrejas afirmam a dignidade e a legitimidade de corpos e identidades marginalizadas. Por meio de uma teologia baseada na inclusão, no amor e na diversidade, elas contestam estruturas de poder que tradicionalmente usaram a religião para reforçar desigualdades e discriminações.

Entre essas igrejas, destaca-se a Igreja da Vila, fundada por um pastor pentecostal homossexual, casado há mais de 12 anos. Ele e seu companheiro adotaram uma criança há quatro anos e vivem com familiares, incluindo a mãe e o padrasto, compartilhando o mesmo lar. De acordo com esse pastor, cerca de 40% dos membros dessa igreja pentecostal são homossexuais, e há diversas famílias homoafetivas entre os frequentadores. Esse modelo de comunidade religiosa ressignifica o papel das igrejas pentecostais no Brasil, criando um espaço que valoriza diferentes formas de organização familiar e inclusão social.

Diante dessa realidade, cabe questionar a visão da Teologia do Domínio, especialmente sua ênfase na chamada “Montanha da Família”⁸⁴. Para essa corrente teológica, a família deve seguir um modelo heteronor-

84. ENLOW, 2008.

mativo e patriarcal, sendo vista como um pilar essencial para a manutenção da ordem social cristã conservadora. No entanto, ao analisarmos a prática das igrejas inclusivas, percebemos que a noção de família é muito mais diversa e dinâmica do que aquela imposta pelos discursos dominionistas. O conceito contemporâneo de família reconhece arranjos diversos, incluindo famílias homoafetivas, monoparentais e coletivas, como já estabelecido no campo do direito de família e sucessões.

As igrejas inclusivas também assumem um papel fundamental na comunidade, promovendo círculos de oração, cultos da família, escola bíblica e outros encontros. Essas práticas demonstram que a vivência cristã nesses espaços não se limita à resistência contra o conservadorismo religioso, mas envolve um compromisso ativo com a espiritualidade e a construção de redes de apoio. Assim, se Enlow e os teólogos dominionistas insistem na necessidade de conquistar a “Montanha da Família”, o debate que se impõe é: de que família estamos falando?

Teologia do Domínio como instrumento de poder

A Teologia do Domínio se destaca como um dos discursos religiosos mais influentes no cenário político e social contemporâneo, sobretudo dentro do pentecostalismo conservador. Sua premissa central é a necessidade de tomada de controle sobre as estruturas da sociedade, o que a coloca em oposição às perspectivas teológicas mais inclusivas, como as das igrejas pentecostais que acolhem minorias sexuais e de gênero. Essa teologia sustenta que os cristãos devem exercer autoridade sobre todas as esferas culturais e institucionais, transformando a sociedade segundo preceitos cristãos fundamentalistas.

Dentro do pentecostalismo, C. Peter Wagner é um dos principais responsáveis pela popularização da Teologia do Domínio no Brasil. Ele é um dos maiores defensores da restauração dos ministérios apostólico e profético, argumentando que a igreja deve estabelecer um governo apostólico nos últimos tempos. Essa estrutura eclesial tem como meta a submissão de todas as esferas da sociedade ao senhorio de Jesus.⁸⁵

85. PEREIRA, 2023.

Para os estudiosos da área de Ciências da Religião, no entanto, a análise de correntes teológicas como a Teologia do Domínio não se resume a julgamentos dogmáticos, mas visa compreender como essas doutrinas se articulam e impactam o cenário social, político e cultural, evidenciando suas dinâmicas de poder e seus efeitos estruturais.

A influência da Teologia do Domínio vai além da esfera religiosa, funcionando como uma estratégia de poder para moldar o espaço público segundo um ideal cristão dominante. O princípio de que os cristãos devem “dominar” todas as áreas da sociedade transcende a busca por poder simbólico e se manifesta como uma violência estrutural, conforme o conceito de violência simbólica proposto por Pierre Bourdieu.⁸⁶ Essa forma de dominação se caracteriza pela imposição de valores e normas de maneira sutil e naturalizada, perpetuando desigualdades e reforçando hierarquias entre diferentes grupos sociais. Dessa forma, a Teologia do Domínio não apenas estrutura o campo religioso, mas se entrelaça com projetos políticos conservadores que visam restringir direitos e consolidar padrões morais excludentes.

A obra *A Profecia das Sete Montanhas*, de Johnny Enlow, é uma das principais formulações da Teologia do Domínio no contexto contemporâneo.⁸⁷ Esse livro propõe que os cristãos devem assumir uma postura ativa na transformação da sociedade, enxergando suas vocações não apenas como papéis seculares, mas como ministérios estratégicos para o avanço do Reino de Deus. Enlow argumenta que a influência cristã deve estar visível em todas as esferas sociais, uma visão baseada na interpretação literal de Deuteronômio 28.13: “O Senhor te porá por cabeça, e não por cauda”.

Para os adeptos dessa perspectiva, a proposta de Enlow oferece uma visão renovada de engajamento cultural e social, incentivando cada cristão a ser um agente de transformação dentro de sua área de atuação. Esse discurso apresenta uma abordagem prática da fé, deslocando a ênfase da igreja institucional para uma ocupação ativa dos espaços públicos. Dessa forma, a fé não é apenas exercida dentro dos templos, mas deve ser aplicada no cotidiano, influenciando políticas públicas, a educação, o sistema econômico e os meios de comunicação.⁸⁸

86. BOURDIEU, 1989.

87. ENLOW, 2008.

88. Ibidem.

A relação entre essa visão e a Teologia do Domínio é direta e profunda. O cerne da proposta de Enlow está na ideia de que os cristãos possuem um mandato divino para dominar as principais esferas culturais da sociedade, restaurando a ordem de Deus em todas as coisas. Assim, o projeto das Sete Montanhas se alinha à lógica dominionista ao propor que as instituições sociais devem ser governadas por princípios cristãos conservadores, excluindo ou neutralizando outras visões de mundo.

Essa perspectiva fortalece a ideia de que há um conflito espiritual e cultural em andamento, no qual forças seculares estariam minando os valores cristãos e desviando a sociedade de sua trajetória original. Sob essa ótica, famílias que não se encaixam no modelo heteronormativo são vistas como ameaças à estrutura social, devendo ser combatidas através da mobilização política e da ocupação de espaços de poder por cristãos comprometidos com essa visão teológica.

A Teologia do Domínio opera como um mecanismo de controle social, estruturando discursos religiosos que legitimam desigualdades e perpetuam hierarquias de poder. Esse processo ocorre por meio da imposição de uma moralidade cristã específica como norma universal, naturalizando relações de dominação e marginalizando aqueles que não se encaixam nesse modelo.

Segundo Pierre Bourdieu, os sistemas simbólicos possuem um caráter estruturante e estruturado, funcionando como instrumentos de violência simbólica.⁸⁹ Essa violência não se manifesta de maneira explícita ou coercitiva, mas sim por meio da internalização inconsciente de normas e padrões que reforçam a subordinação de determinados grupos. No campo religioso, esse mecanismo atua na exclusão sistemática de minorias sociais, consolidando uma narrativa hegemônica sobre moralidade, família e organização social.

Nas palavras de Bourdieu,

A cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante (assegurando uma comunicação imediata entre todos os seus membros e distinguindo-os das outras classes); para a integração fictícia da sociedade no seu conjunto, portanto, à desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas; para a legitimação da ordem es-

89. BOURDIEU, 2010.

tabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções.⁹⁰

Bourdieu evidencia o papel da cultura dominante como um mecanismo de manutenção das hierarquias sociais e de reforço da ordem estabelecida. No contexto da Teologia do Domínio, essa análise revela como a instrumentalização da religião pode atuar nesse processo, consolidando uma hegemonia cristã conservadora que integra as elites religiosas e políticas e, ao mesmo tempo, desmobiliza grupos subalternos por meio de uma falsa consciência.

Nesse sentido, os discursos políticos de pastores pentecostais na política estão de acordo com o contexto da teologia do domínio. Alguns exemplos podem ser observados:

- 1) **Religião como base moral:** Os pastores pentecostais frequentemente enfatizam a importância dos valores cristãos e da Bíblia como guias para a sociedade. Eles podem promover políticas e leis que estejam alinhadas com sua interpretação da moral cristã, como questões relacionadas à família, aborto, casamento e sexualidade.
- 2) **Conservadorismo social:** Muitos pastores pentecostais têm posturas conservadoras em relação às questões sociais, defendendo posições tradicionais sobre gênero, sexualidade, drogas e educação. Eles podem buscar influenciar a legislação de acordo com essas crenças, apoiando medidas que reflitam seus valores e objetivos. Vale notar que as perspectivas e abordagens dos pastores pentecostais na política podem variar amplamente entre indivíduos e denominações, e nem todos os pastores pentecostais têm uma atuação política direta ou compartilham as mesmas visões.

A inserção dos evangélicos no cenário político do Planalto Central representa a concretização de um projeto cuidadosamente planejado.⁹¹ Esse processo ganhou destaque devido à participação de pastores renomados, líderes de igrejas de grande porte em todo o Brasil, que provocaram mudanças significativas no cenário político-partidário secular. Esse fenômeno

90. Ibidem, p. 10.

91. XAVIER; CORREA, 2021.

chamou a atenção dos candidatos não religiosos, diante do crescimento expressivo do número de membros pentecostais. Ao mesmo tempo, os pastores que se destacam nas mídias sociais também perceberam a importância de se envolver nessa disputa e passaram a concorrer por cargos nos setores do governo localizados no Planalto Central.

O crescimento do movimento evangélico conservador nos espaços públicos foi impulsionado, em certa medida, pelas mídias. Essa visibilidade midiática evangélica está permeada por preceitos morais religiosos e tem apresentado à sociedade que aqueles que antes eram marginalizados agora são representantes da tradição familiar, da ética e dos bons costumes, entre outros valores. Esses grupos evangélicos reivindicam uma concepção de “vida normal” alinhada aos seus objetivos subjetivos.

A Teologia do Domínio opera exatamente nessa lógica: ao propor que os cristãos devem ocupar todas as esferas da sociedade, estabelece um sistema de distinção entre os que são considerados “aptos” a exercer o poder – os que seguem sua moralidade e doutrina – e aqueles que são vistos como ameaças à ordem divina. Esse discurso não apenas justifica a imposição de valores cristãos sobre a sociedade, mas também naturaliza desigualdades, apresentando a submissão dos dominados como algo legítimo e desejável.

Além disso, a ideia de integração fictícia da sociedade ressoa fortemente com a forma como a Teologia do Domínio constrói a narrativa de um “reino de Deus na Terra”. Enquanto promove a unidade entre os que compartilham sua visão teológica, essa perspectiva máscara as contradições e desigualdades sociais, deslegitimando demandas por justiça e inclusão ao enquadrá-las como desvios ou resistências ao “governo divino”. Assim, longe de ser apenas uma doutrina espiritual, a Teologia do Domínio se apresenta como um instrumento ideológico de controle, moldando relações de poder em nome de uma ordem supostamente sagrada.

Dessa forma, a Teologia do Domínio não apenas influencia o campo teológico, mas também reconfigura estruturas sociais e políticas, promovendo um ideal cristão conservador como única forma legítima de organização da vida pública e privada. Ao difundir discursos que vinculam autoridade espiritual ao exercício do poder secular, essa teologia sustenta

estratégias de dominação cultural, restringindo a pluralidade religiosa e limitando o reconhecimento de identidades dissidentes.

Carlos Nelson Coutinho, em sua obra *O leitor de Gramsci* (2011), dedica uma análise aprofundada ao conceito de hegemonia cultural desenvolvido por Antonio Gramsci. Coutinho explora como Gramsci ampliou a compreensão marxista de poder, enfatizando que a dominação de uma classe não se sustenta apenas pela força coercitiva, mas também pela liderança moral e intelectual na sociedade. Essa liderança é exercida através da disseminação de valores, crenças e normas que se tornam amplamente aceitos, moldando a cultura e garantindo o consenso das classes subalternas.

No contexto da Teologia do Domínio, essa análise é particularmente relevante. A Teologia do Domínio busca estabelecer uma moralidade cristã conservadora como padrão universal, influenciando diversas esferas sociais, como política, educação e família. Ao promover seus valores como normas sociais, essa teologia procura exercer hegemonia cultural, legitimando sua visão de mundo e marginalizando outras perspectivas religiosas e sociais.

Assim, a reflexão de Coutinho sobre a hegemonia cultural oferece uma lente crítica para entender como movimentos religiosos podem atuar na construção de consensos culturais que reforcem determinadas estruturas de poder e excluam alternativas culturais e ideológicas.

Michel Foucault desenvolveu o conceito de biopolítica em suas palestras no Collège de France entre 1978 e 1979, posteriormente publicadas sob o título *O Nascimento da Biopolítica* (2008). Nessa obra, Foucault explora como, a partir do século XVIII, as práticas governamentais começaram a focar na gestão da vida das populações, introduzindo técnicas para administrar e regular fenômenos biológicos como natalidade, mortalidade e saúde pública. Ele analisa a emergência de uma nova racionalidade governamental que visa otimizar e controlar a vida, integrando aspectos biológicos na esfera política. Foucault também discute o desenvolvimento do liberalismo e do neoliberalismo como formas de governamentalidade que influenciam a condução das políticas sociais e econômicas.

Foucault argumenta:

Temos evidentemente exemplos disso. É preciso haver liberdade de comércio, claro, mas como poderá ela efetivamente se exercer se não se controla, se não se limita, se não se organiza toda uma série de coisas, de medidas, de prevenções, etc., que evitarão os efeitos de hegemonia de um país sobre os outros, hegemonia essa que teria precisamente por efeito limitar e demarcar a liberdade de comércio?⁹²

A citação de Michel Foucault sobre liberdade de comércio, controle e hegemonia pode ser interpretada no contexto brasileiro à luz da Teologia do Domínio, religião e biopolítica, revelando como o Estado, as igrejas e o mercado se entrelaçam na regulação da vida social.

Controle e hegemonia na Teologia do Domínio

Foucault argumenta que a liberdade econômica não é absoluta; ela depende de uma estrutura que a regula, limitando a possibilidade de hegemonia de um país sobre outro. Esse raciocínio pode ser transposto para o campo religioso-político brasileiro, onde a Teologia do Domínio não se manifesta como uma imposição direta, mas sim como uma estratégia de governamentalidade – fortemente fomentada no governo do ex-presidente Jair Bolsonaro em seus discursos voltados, principalmente, para o campo evangélico –, que regula o comportamento social, os valores morais e a organização política da nação.

Apesar de Johnny Enlow destacar sete esferas de atuação cristã, no Brasil, as esferas mais enfatizadas dentro da Teologia do Domínio são a família, a religião, a educação e a política. Pastores alinhados com essa visão promovem a ideia de que a moralidade cristã deve ser o referencial normativo da sociedade, incentivando determinados valores e marginalizando aqueles que divergem dessa perspectiva. A atuação dessa teologia se estrutura em diversas áreas, sendo as mais evidentes:

- **Família:** defesa do modelo tradicional heteronormativo e patriarcal, combatendo outras configurações familiares.
- **Religião:** controle sobre igrejas e doutrinas cristãs, reforçando uma leitura teológica conservadora e disciplinadora.

92. FOUCAULT, 1979, p. 87.

- **Educação:** disputa pelo currículo escolar, promovendo ensino religioso nas escolas públicas e opondo-se aos temas como identidade de gênero e diversidade.
- **Política:** bancadas evangélicas atuam para aprovar leis que refletem a moral cristã, restringindo direitos reprodutivos e das minorias sexuais.

Essa estratégia se encaixa na noção de hegemonia cultural de Gramsci também, pois não ocorre apenas pela força (dominação), mas por meio da produção de consensos morais e culturais, que fazem parecer natural e desejável a submissão de todas as áreas da sociedade a uma visão cristã conservadora.

Biopolítica e regulação dos corpos pela religião

Foucault explica que o poder moderno não se exerce apenas por coerção, mas pela regulação dos corpos e da vida cotidiana, impondo normas de conduta que controlam os indivíduos de maneira difusa. Esse conceito é essencial para entender como a Teologia do Domínio opera como um mecanismo biopolítico no Brasil, governando corpos e subjetividades.

A moralidade cristã imposta por essa teologia define quem pode existir publicamente e quem deve ser disciplinado ou excluído. Isso se manifesta nas seguintes políticas e práticas:

- **Regulação da sexualidade:** discursos religiosos que patologizam a homossexualidade e tentam restringir os direitos de pessoas LGBTQIA+.
- **Controle sobre o corpo das mulheres:** oposição ao direito ao aborto e defesa de um papel feminino restrito ao espaço doméstico e maternal.
- **Gestão da pobreza e prosperidade:** a Teologia do Domínio reforça a teologia da prosperidade, na qual a pobreza é interpretada como falta de fé ou obediência.

Essa normatização da vida pública transforma igrejas em espaços de produção de subjetividades obedientes, onde o crente se torna um agente da própria disciplina, seguindo normas e policiando seu comportamento para se adequar ao modelo ideal de cristão.

A disputa pelo Estado e a resistência religiosa

A política brasileira contemporânea mostra que a Teologia do Domínio não se contenta apenas com a difusão cultural de seus valores, mas busca capturar o aparato estatal para consolidar sua hegemonia. Líderes religiosos dominionistas defendem que os cristãos devem ocupar os cargos políticos, o judiciário, a mídia e a economia, garantindo que a sociedade seja regida por princípios bíblicos. Essa visão se materializou em momentos como:

- O apoio maciço de setores evangélicos ao governo Bolsonaro, com a promessa de “salvar a nação” dos inimigos da moral cristã.
- A nomeação de ministros e secretários de governo alinhados às pautas religiosas conservadoras.
- A articulação de frentes parlamentares evangélicas para barrar avanços em direitos civis e sociais.

No entanto, essa dominação não se dá sem resistência. Em contraposição à Teologia do Domínio, diversos setores religiosos progressistas – como igrejas pentecostais inclusivas, teologias negras e feministas – promovem uma visão alternativa de fé, baseada na inclusão e na justiça social. Esses grupos disputam o sentido do cristianismo no Brasil, reivindicando uma fé que não seja um instrumento de exclusão, mas sim de emancipação.

A família como campo de disputa

A Teologia do Domínio coloca a “Montanha da Família” no centro de uma batalha espiritual, associando qualquer modelo familiar não heteronormativo a uma ameaça moral.⁹³ Essa visão essencialista reforça estruturas de exclusão e nega a pluralidade de experiências familiares que compõem a sociedade contemporânea.

A teórica Judith Butler contribui para essa discussão ao propor que o gênero e a sexualidade são construções sociais e performativas, ao invés de categorias naturais e fixas.⁹⁴ A imposição de um único modelo familiar pela Teologia do Domínio ignora essa complexidade e reitera um sistema de poder baseado na exclusão de corpos e identidades dissidentes.

93. ENLOW, 2008.

94. BUTLER, 2020.

Em *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*, Judith Butler argumenta que o gênero é uma construção performativa, sustentada por atos repetidos que criam a ilusão de uma identidade estável. Ela afirma: “O gênero não deve ser construído como uma identidade estável ou um *locus* de ação do qual decorrem vários atos; em vez disso, o gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma *repetição estilizada de atos*”⁹⁵.

A abordagem de Judith Butler questiona a ideia de identidades fixas, demonstrando que o gênero e a sexualidade não são atributos naturais ou imutáveis, mas sim efeitos de normas sociais reiteradas ao longo do tempo. Ao entender o gênero como um processo de repetição estilizada de atos, Butler expõe como determinadas identidades são naturalizadas, enquanto outras são marginalizadas ou apagadas. No contexto da Teologia do Domínio, essa concepção revela como o discurso religioso conservador age como um mecanismo de normatização, delimitando quais corpos e relações são reconhecidos como legítimos dentro da moral cristã dominante.

A imposição de um único modelo familiar não apenas exclui experiências que fogem da heteronormatividade, mas também reforça uma estrutura de poder que regula a vida dos indivíduos de maneira disciplinar. Essa regulação se dá tanto no nível institucional – por meio de políticas públicas e discursos religiosos que limitam o reconhecimento de direitos – quanto no nível subjetivo, levando aqueles que não se encaixam no modelo hegemônico a internalizar sentimentos de culpa, exclusão e inadequação.

Ao compreender o gênero como performativo, Butler oferece uma chave para desnaturalizar as normas que sustentam a exclusão, evidenciando que as fronteiras entre o aceitável e o desviante são, na verdade, construções sociais moldadas por discursos de poder. Nesse sentido, a resistência promovida por igrejas inclusivas e movimentos religiosos progressistas pode ser vista como um ato de subversão performativa, que desafia e reconfigura as noções de família e identidade dentro do campo religioso.

95. Ibidem, p. 242-243.

O modelo familiar em disputa

Um dos principais pontos de conflito entre a Teologia do Domínio e as igrejas inclusivas é a definição de **família**. No discurso dominionista, a família é concebida como uma estrutura fixa e imutável, baseada na união heterossexual e na hierarquia patriarcal.⁹⁶ Esse modelo é considerado essencial para a “manutenção da ordem social” e qualquer alternativa é vista como uma ameaça moral e espiritual.

Essa visão, no entanto, ignora a diversidade familiar existente tanto na sociedade quanto na própria tradição cristã. A imposição de um único modelo familiar não apenas exclui outras formas de organização, mas também perpetua violências simbólicas contra aqueles que não se encaixam nesse padrão. Nas igrejas inclusivas, por outro lado, há o reconhecimento de diferentes formas de família, incluindo casais homoafetivos, famílias monoparentais e outras configurações. Como destaca Tainah Dias, essas comunidades oferecem um novo paradigma religioso, onde a unidade familiar não é definida pela conformidade a um modelo específico, mas sim pelos laços de afeto, compromisso e respeito mútuo.⁹⁷

Além disso, a pluralidade familiar defendida pelas igrejas inclusivas contribui para a ampliação dos direitos civis. Movimentos religiosos inclusivos têm sido aliados de iniciativas que defendem o casamento igualitário, a adoção por casais homoafetivos e outras políticas de reconhecimento de novas configurações familiares.

Igrejas inclusivas como resistência religiosa e política

A ascensão das igrejas pentecostais inclusivas no Brasil pode ser entendida como uma resposta à hegemonia da Teologia do Domínio e seus padrões excludentes. Essas comunidades não apenas oferecem um espaço de acolhimento para sexualidades dissidentes, mas também formulam uma **teologia antidomínio**, baseada em princípios de justiça social e espiritualidade libertadora.⁹⁸

96. ENLOW, 2008.

97. DIAS, 2022.

98. SANTOS, 2022; DIAS, 2022.

No estudo de Átila Santos sobre a Igreja Nova Esperança em São Paulo, observa-se que essas comunidades operam em duas frentes⁹⁹:

1. **Ressignificação teológica**, ao reinterpretar passagens bíblicas sob uma ótica inclusiva e libertadora.
2. **Transformação social**, ao construir redes de apoio e promover espaços seguros para pessoas LGBTQIA+, em sua maioria negras, no ambiente religioso.

Essa prática se alinha com o conceito de contra-hegemonia, descrito por Gramsci, que enfatiza como grupos subalternos podem desafiar discursos dominantes e construir novas formas de organização social.¹⁰⁰ No campo religioso, as igrejas inclusivas representam esse movimento contra-hegemônico ao desafiar a normatividade imposta pela Teologia do Domínio e propor um modelo alternativo de espiritualidade e vivência comunitária.

Além disso, a diversidade familiar acolhida por essas igrejas se contrapõe diretamente ao modelo único defendido por Enlow.¹⁰¹ Famílias formadas por casais homoafetivos, pessoas trans, mães-solo e outras configurações são legitimadas como expressões autênticas de amor e comunhão cristã. Dessa forma, essas igrejas não apenas contestam as normas da Teologia do Domínio, mas também promovem novas possibilidades de existência no campo religioso.

A disputa em torno da “Montanha da Família” na Teologia do Domínio não ocorre apenas no plano teórico, mas se manifesta concretamente nas práticas e estruturas de igrejas inclusivas. Um exemplo emblemático é a **Igreja da Vila**¹⁰², fundada por um pastor pentecostal homossexual, casado há mais de 12 anos com seu companheiro. Há quatro anos, o casal adotou uma criança e compartilha o lar com familiares, incluindo a mãe do pastor e seu padrasto, formando um núcleo familiar diverso e intergeracional.

99. SANTOS, 2022.

100. GRAMSCI, 1999 *apud* COUTINHO, 2011.

101. ENLOW, 2008.

102. Para aprofundar mais sobre o tema, recomenda-se a obra de Átila Augusto dos Santos, *Fé na inclusão. Interseccionalidade de gênero, raça e classe na igreja inclusiva pentecostal* (Recrilar, 2023).

Para esse pastor, a experiência pessoal reflete um fenômeno mais amplo dentro da sua comunidade religiosa. Ele estima que cerca de 40% dos membros da Igreja das Vila sejam homossexuais, muitos dos quais formam famílias homoafetivas estáveis, participando ativamente da vida eclesiástica. Diferente da Teologia do Domínio, que busca reforçar um modelo familiar heteronormativo e excludente, a Igreja das Vila promove uma teologia inclusiva, que reconhece a diversidade de configurações familiares e reafirma o pertencimento de fiéis LGBTQIA+ ao espaço religioso.

A dinâmica comunitária da igreja desafia diretamente a concepção hegemônica de família pregada pela Teologia do Domínio. Em vez de entender a heterossexualidade como um requisito para a vida cristã plena, a igreja reafirma que o princípio fundamental da família cristã é o amor e o compromisso mútuo, independentemente da orientação sexual ou identidade de gênero. Assim, não apenas cria um ambiente de acolhimento e fé para pessoas LGBTQIA+, mas também contesta a noção de que a espiritualidade pentecostal precisa estar atrelada a normas excludentes.

A Igreja da Vila exemplifica como igrejas pentecostais inclusivas não são apenas um espaço de resistência, mas também de reconstrução teológica e social. Por meio de experiências concretas, como o casamento homoafetivo do próprio pastor e a presença de diversas famílias LGBTQIA+ na congregação, essa igreja materializa a possibilidade de um pentecostalismo plural, no qual fé e diversidade caminham juntas.

A Igreja da Vila não apenas acolhe a diversidade de configurações familiares, mas também reforça seu compromisso com a comunidade por meio de uma programação ativa e participativa. A igreja promove círculos de oração, cultos da família, escola bíblica dominical e outros encontros, proporcionando um espaço de vivência da fé que fortalece os laços comunitários. Essas práticas demonstram que a fé pentecostal pode coexistir com a inclusão, sem perder seus elementos centrais de espiritualidade e discipulado.

Diante dessa realidade, cabe questionar: de que família estamos falando quando Enlow e a Teologia do Domínio tratam da “Montanha da Família”? O conceito de família já não é mais restrito ao modelo tradicional de pai, mãe e filhos. Hoje, a noção de família reconhece aqueles que compartilham um lar, estabelecem laços de afeto e convivência, in-

dependentemente da estrutura biológica ou do modelo heteronormativo. No campo jurídico, o Direito de Família e Sucessões já reconhece uniões homoafetivas, famílias monoparentais e arranjos familiares diversos, demonstrando que a definição de família se transformou ao longo do tempo. Ao tentar impor um único modelo como o verdadeiro ou “ideal”, a Teologia do Domínio desconsidera a pluralidade de laços que estruturam a sociedade contemporânea e nega a vivência da fé para inúmeras pessoas que não se encaixam em suas normas excludentes.

Santos, em sua obra *Fé na inclusão. Interseccionalidade de gênero, raça e classe na igreja inclusiva pentecostal*, esclarece que

As igrejas inclusivas, que surgem no Brasil como inovação da esfera religiosa entre os anos 1990 e 2000, são caracterizadas por compartilhar a religiosidade cristã e a vivência LGBTI+, como num campo de batalha, com a possibilidade do exercício livre da fé cristã, independente da orientação e/ou identidade sexual. Nestes espaços, a pessoa não-heterossexual pode inclusive exercer ofício sacerdotal como pastores/as, presbíteros/as, diáconos/as, obreiros/as missionários/as, bispos/as evangelistas, apóstolo/as e outro/as.¹⁰³

A ascensão das igrejas inclusivas no Brasil reflete um movimento de resistência dentro do campo religioso, desafiando a normatividade imposta pela Teologia do Domínio e o conservadorismo predominante nas denominações pentecostais e neopentecostais. Ao integrarem a vivência LGBTQIA+ à espiritualidade cristã, essas igrejas reconfiguram as relações entre fé, identidade e pertencimento, rompendo com a lógica excludente que historicamente negou a legitimidade de corpos dissidentes no ambiente eclesiástico.

Mais do que espaços de acolhimento, essas comunidades representam uma **ruptura epistemológica**, pois subvertem a estrutura clerical tradicional ao permitirem que pessoas não-heteronormativas assumam funções sacerdotais, legitimando sua atuação ministerial. Essa prática não apenas desafia a exclusão sistemática promovida pelo fundamentalismo cristão, mas também questiona a concepção de autoridade religiosa baseada em um modelo binário e patriarcal.

103. SANTOS, 2023, p. 47.

A emergência das igrejas inclusivas no Brasil representa uma ruptura epistemológica dentro do campo religioso, pois desafia a tradição teológica hegemônica e questiona a forma como o cristianismo tem sido historicamente estruturado em relação ao gênero, sexualidade e poder clerical. Esse conceito de ruptura, conforme definido por Gaston Bachelard, ocorre quando um novo paradigma rompe com os pressupostos anteriores e inaugura uma nova forma de pensar e interpretar a realidade.¹⁰⁴ No caso das igrejas inclusivas, essa ruptura não se limita apenas à aceitação da diversidade sexual e de gênero dentro da igreja, mas propõe uma releitura das bases teológicas que sustentam a exclusão dessas identidades no cristianismo tradicional.

Diferente das igrejas pentecostais e neopentecostais conservadoras, que sustentam uma visão dogmática e essencialista do gênero e da sexualidade, as igrejas inclusivas constroem uma teologia que desnaturaliza normas de exclusão e violência simbólica, abrindo espaço para novas formas de subjetividade cristã. Essa mudança implica uma série de desafios:

Desconstrução da heteronormatividade teológica

A Teologia do Domínio e as igrejas conservadoras partem da premissa de que a homossexualidade é a única expressão legítima da sexualidade no plano divino; as igrejas inclusivas, ao reinterpretarem textos bíblicos, refutam essa ideia e ressignificam a relação entre espiritualidade e identidade de gênero; no cristianismo tradicional, o sacerdócio e a liderança religiosa são restritos a padrões heteronormativos e, em muitas denominações, a uma hierarquia masculina; e, por fim, a ruptura epistemológica das igrejas inclusivas ocorre ao permitir que pessoas LGBTQIA+ exerçam funções ministeriais, subvertendo o padrão normativo do clero.

Revisão do Lugar do Corpo na Espiritualidade

- A teologia cristã ocidental sempre esteve marcada por uma relação ambivalente com o corpo, frequentemente associando-o ao pecado e à corrupção moral;

104. BACHELARD, 1996.

- As igrejas inclusivas deslocam essa lógica, reconhecendo o corpo como parte fundamental da experiência espiritual e celebrando a diversidade de vivências corporais e identitárias;
- Enquanto a Teologia do Domínio busca uma homogeneização dos valores cristãos, impondo um único modelo de espiritualidade e comportamento, as igrejas inclusivas afirmam que a fé pode ser vivida de maneira **plural e libertadora**.
- Essa mudança abre espaço para um cristianismo **mais democrático, menos normativo e mais sensível às experiências das minorias sociais**.

Assim, reestruturação teológica promovida pelas igrejas inclusivas desafia a hegemonia da Teologia do Domínio, deslocando o discurso religioso do centro normativo e introduzindo novas formas de organização eclesial. Esse fenômeno também evidencia um embate mais amplo: o cristianismo pode ser apropriado como ferramenta de exclusão e dominação ou como instrumento de libertação e acolhimento.

Se, por um lado, a Teologia do Domínio busca consolidar a igreja como um espaço de controle e imposição de valores morais rígidos, as igrejas inclusivas reivindicam o direito à fé **sem que identidade de gênero e sexualidade sejam fatores de marginalização**. Essa disputa evidencia que **o cristianismo não é um bloco monolítico, mas um campo em constante transformação**, onde diferentes interpretações teológicas disputam legitimidade e espaço dentro da sociedade.

Portanto, essa ruptura epistemológica não é apenas teológica, mas também social e política, pois desafia os fundamentos da organização religiosa tradicional e introduz novos paradigmas que ressignificam o cristianismo a partir das experiências daqueles que historicamente foram excluídos de sua estrutura institucional.

Nesse sentido, essas igrejas operam dentro de uma lógica contra-hegemônica, tal como descrita por Antonio Gramsci, ao criar narrativas teológicas que confrontam o monopólio do discurso religioso conservador. Além disso, ampliam a disputa pelo significado do cristianismo no Brasil, reafirmando que a fé pode ser vivida de forma plural, sem que a orientação

sexual ou identidade de gênero seja um fator de exclusão. Esse fenômeno evidencia a pluralidade do campo religioso e as possibilidades de resistência diante de estruturas que historicamente articularam a religião como um mecanismo de controle social e disciplinamento dos corpos.

Nessas comunidades, portanto, não apenas se questiona a concepção da “Montanha da Família” de Enlow, mas também se transforma esse conceito em um espaço de liberdade e criatividade. Ao abraçar famílias em todas as suas formas, elas ressignificam o que significa viver os valores do Reino de Deus, colocando o amor inclusivo e a justiça no centro. Essa abordagem não busca restaurar uma ordem tradicional, mas construir novas dinâmicas espirituais e culturais que reflitam as realidades de um mundo diverso. A pluralidade de perspectivas promovida por essas igrejas impacta profundamente questões políticas, religiosas, raciais, de gênero e de classe, abrindo caminhos para debates mais aprofundados.

Nesse sentido, um olhar interseccional, conforme formulado por Kimberlé Crenshaw, torna-se essencial para compreender como diferentes sistemas de opressão se cruzam na experiência das minorias dentro do campo religioso. As igrejas inclusivas pentecostais não apenas acolhem a diversidade, mas também desafiam as hierarquias que sustentam desigualdades estruturais. Ao reconhecer que raça, gênero, classe e sexualidade não operam de maneira isolada, essas comunidades se tornam espaços de resistência, tensionando as normas religiosas e culturais dominantes.

Por outro lado, a Teologia do Domínio, com sua perspectiva excludente e centralizadora, representa um obstáculo à pluralidade e à justiça social, perpetuando relações de poder e violência simbólica que marginalizam minorias. Nesse contexto, as igrejas inclusivas pentecostais despontam como espaços de resistência e subversão, propondo uma teologia anti-domínio que celebra a diversidade e desafia estruturas normativas. A partir de uma abordagem interseccional, demonstram como a opressão religiosa se articula com outras formas de exclusão, como o racismo, o patriarcado e a LGBTfobia, tornando-se agentes ativos na promoção da justiça social.

Ao acolher novas formas de organização familiar e espiritualidade, essas comunidades não apenas reconfiguram o campo religioso, mas

também promovem uma convivência mais justa e inclusiva, estabelecendo um terreno fértil para futuras reflexões sobre fé, poder e diversidade.

Considerações finais

O estudo sobre as igrejas inclusivas revela que essas comunidades não apenas reagem à exclusão promovida pela Teologia do Domínio, mas também constroem novas formas de vivência da fé, ancoradas na aceitação e no acolhimento. O fenômeno das igrejas inclusivas indica uma mudança profunda no cenário religioso brasileiro, ampliando o conceito de pertencimento cristão e desafiando a hegemonia de um cristianismo normativo e excludente.

Sob uma perspectiva interseccional de Crenshaw, compreendemos que raça, gênero, sexualidade e classe se entrecruzam na disputa pelo espaço religioso. Como apontado por Butler, a imposição de um único modelo de identidade cristã ignora a diversidade humana e reforça estruturas de dominação. Nesse sentido, as igrejas inclusivas não apenas acolhem fiéis historicamente marginalizados, mas também redesenham o cristianismo brasileiro, mostrando que a fé pode ser um instrumento de resistência e transformação social.

Além disso, a biopolítica, conceito desenvolvido por Michel Foucault, ajuda a compreender como a religião não apenas regula valores morais, mas também controla corpos e subjetividades. A Teologia do Domínio, ao disciplinar a sexualidade, o papel das mulheres e a organização familiar, opera como um mecanismo biopolítico, determinando quais vidas são reconhecidas como legítimas e dignas de direitos. Esse controle se reflete em políticas públicas que buscam limitar direitos reprodutivos, restringir a educação sexual e perpetuar modelos de família baseados na hierarquia patriarcal.

A ascensão de líderes religiosos ao poder, particularmente durante o governo de Jair Bolsonaro, reforçou a centralidade da Teologia do Domínio como uma força estruturante da política brasileira. A instrumentalização da fé para fins eleitorais e legislativos consolidou a presença evangélica no Estado, tornando a disputa por valores morais um dos principais eixos de polarização política. Esse fenômeno exemplifica como o discurso religioso

pode ser mobilizado como um instrumento de governamentalidade, regulando não apenas comportamentos individuais, mas também as próprias estruturas políticas e jurídicas do país.

Por outro lado, as resistências teológicas e sociais demonstram que o campo religioso não é monolítico. Igrejas inclusivas, teologias feministas, teologias negras e outras abordagens críticas buscam disputar o significado do cristianismo, reivindicando uma fé que não esteja a serviço da exclusão e do autoritarismo, mas sim da dignidade e da justiça social. Esses movimentos não apenas questionam a estrutura conservadora dominante, mas também ampliam os horizontes para novas formas de vivência religiosa, baseadas no reconhecimento da diversidade e na luta por direitos.

Portanto, a dinâmica entre poder religioso, política e diversidade se revela um dos grandes desafios da contemporaneidade. A forma como a sociedade brasileira lidará com essas tensões determinará se o cristianismo continuará sendo utilizado como um instrumento de dominação e exclusão ou se será ressignificado como uma ferramenta de acolhimento e transformação social. O desafio posto não é apenas teológico, mas político e social: **qual cristianismo será dominante nos próximos anos?** Um que perpetua exclusões e dominações ou um que abraça a diversidade e a justiça social?

Referências

- BACHELARD, Gastón. *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro. Ed. Contraponto, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro. Ed. Civilização Brasileira, 2010.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *O leitor de Gramsci*. Rio de Janeiro. Ed. Civilização Brasileira, 2011.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos feministas*, v. 10, n. 172, p. 171-188, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>. Acesso em: 27 jan. 2025.

- DIAS, Tainah Biela. *Um “lugar para ser”*: reconstruções identitárias de pessoas LGBTI+ cristãs nas igrejas da comunidade metropolitana. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2022. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/2172>. Acesso em: 15 nov. 2024.
- ENLOW, Johnny. *A Profecia das Sete Montanhas*. São José dos Campos: Editora Shofar, 2008.
- FOUCAULT. Michel. *O Nascimento da Biopolítica*. Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo. Ed. Martins Fontes, 2008.
- PEREIRA, Eliseu. Teologia do Domínio: uma chave de interpretação da relação política evangélico-bolsonarista. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, v. 76, p. 147-173, 2023.
- SANTOS, Átila Augusto dos. *Ser LGBTI+ Negro/a Pentecostal*: um estudo da igreja inclusiva Nova Esperança em São Paulo (2004-2019). São Bernardo do Campo: Umesp, 2022. Dissertação (Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2022.
- SANTOS. Átila Augusto dos. *Fé na inclusão*. Interseccionalidade de gênero, raça e classe na igreja inclusiva pentecostal. São Paulo. Ed. Recriar, 2023.
- XAVIER. Liniker Henrique; CORREA. Marina. *A.O.S. Ditadura, democracia e fé no país da moral e bons costumes*. São Paulo: Ed. Recriar, 2021.

CAPÍTULO 4. CRENTE NÃO BEBE, MAS COME MUITO! A DIMENSÃO SOCIOTEOLÓGICA DA COMENSALIDADE ASSEMBLEIANA¹⁰⁵

*Valdinei Ramos Gandra
Elisama Rosa*

Introdução

Este artigo é um desdobramento de um conjunto de análises sobre os processos de subjetivação nas Assembleias de Deus, com ênfase em micro realidades sociais que ainda não foram amplamente exploradas pelas pesquisas atuais. A comensalidade, como prática social e teológica, revela-se um campo fértil para compreender a constituição da subjetividade assembleiana, visto que se trata de uma temática pouco explorada nas pesquisas sobre essa instituição religiosa. Não encontramos trabalhos sobre a relação entre comensalidade e as pessoas assembleianas –, pelo menos do modo como tratamos nesta pesquisa –, já que os trabalhos encontrados relacionam, sem muito aprofundamento, a comensalidade e o rito da “Ceia do Senhor”¹⁰⁶ com a prática do jejum¹⁰⁷.

A pesquisa foi realizada na Assembleia de Deus de Porto Belo, Santa Catarina, no primeiro semestre de 2024. Como o campo assembleiano é institucionalmente plural, é importante destacar que a referida igreja está ligada à Convenção das Igrejas Evangélicas Assembleia de Deus de Santa Catarina e Sudoeste do Paraná (CIADESCP), criada em 1948, que por sua vez está vinculada à Convenção Geral das Assembleias de Deus (CGADB), criada em 1930, por conta disso, consome os produtos editoriais da Casa

105. Este artigo é uma adaptação do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) desenvolvido como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Teologia pela Faculdade Refidim.

106. ANDRADE, 2015.

107. PEREIRA; MESQUITA, 2022.

Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD), editora oficial desse seguimento assembleiano. Essa informação é importante, pois essa editora tem sido uma das principais responsáveis pela articulação entre preservação e transformação da cultura assembleiana desde a sua fundação em 13 de março de 1940 no Rio de Janeiro, portanto, 29 anos após a fundação das Assembleias de Deus no Brasil (1911).

A CGADB/CPAD é um bloco assembleiano que congrega convenções estaduais por todo o país, em alguns estados há mais de uma convenção, contudo há outros blocos convencionais para além da CGADB, como, por exemplo, a Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil (CONAMAD), ministério de Madureira (RJ), criada em 1958, e a Convenção da Assembleia de Deus no Brasil (CADB), uma cisão da CGADB, criada em 2017. Mas há muitos outros blocos (ministérios) que congregam vários ministérios, sem contar as inúmeras igrejas independentes. Mesmo dentro dos referidos blocos, há muitos assembleianismos, algo que exige um olhar atento de quem pesquisa esse segmento religioso.

Gedeon Alencar, por exemplo, apresenta a seguinte tipologia: Assembleianismo Rural, Assembleianismo Urbano, Assembleianismo Autônomo, Assembleianismo Difuso.¹⁰⁸ Trata-se de uma tentativa mínima de organizar um campo religioso tão complexo; no entanto, sabemos que a realidade é ainda mais fragmentada, de modo que é preciso salientar que há muitas formas de ser uma pessoa assembleiana no Brasil. Desse modo, seguindo sua tipologia, para além das informações institucionais que já foram apresentadas, a pesquisa em questão ocorre numa igreja que se “enquadraria” na definição de “urbana”. Para ele a urbanidade das igrejas “está mais na sua pluralidade; é urbana por ser múltipla e diversificada – e não, absolutamente, por ter valores urbanos”¹⁰⁹. Nos espaços urbanos há muitos ministérios, de modo que, segundo ele, “isso produz uma diversidade mínima: no modelo de liderança, nas articulações eclesiais, na própria diversidade assembleiana”¹¹⁰. Significa dizer também que se trata de uma igreja com flexibilização dos tradicionais usos e costumes da

108. ALENCAR, 2012.

109. Ibidem, p. 75.

110. Ibidem.

tradição assembleiana, algo ainda muito presente, por exemplo, no assembleianismo rural.

Quanto à problemática da pesquisa, a partir de observações prévias, surgiu uma inquietação que está enquadrada como uma questão-problema: quais são os dispositivos sociais e teológicos dos processos de sociabilidade, para além do culto, na constituição da subjetividade assembleiana? Entre as várias formas de sociabilidade, bem como seus impactos no jeito de ser uma pessoa assembleiana, detectou-se uma prática muito corriqueira em que alguns fiéis se reúnem depois do culto (ou também em outras ocasiões) para compartilharem uma refeição em comum, como, por exemplo, uma pizza; caso que veremos nesta pesquisa. Pode-se dizer que o movimento de se reunir para comer é uma motivação para estender as relações sociais para além do espaço religioso. Nesses encontros sempre há alguém que brinca dizendo: *crente não bebe, mas come muito!* Diante disso, a definição do problema ficou mais restrita: quais os elementos socioteológicos que atravessam as pessoas assembleianas nesses encontros à mesa? Um olhar atento perceberá que não se trata apenas da comida em si, uma vez que se percebe a presença de uma série de imbricações sociais, amarradas por teias de sentidos teológicos. Como não é só comida, operamos a partir do conceito de “comensalidade”¹¹¹, cujo significado é “comer juntos/comer com”.

A pesquisa que resultou neste artigo foi realizada por intermédio da etnografia, visto que se buscava analisar a cultura assembleiana, ou seja, os comportamentos, os costumes, os discursos teológicos, as práticas sociais, entre outras questões importantes.¹¹² Buscava-se cartografar de modo interdisciplinar as relações entre teologia e comida nos espaços assembleianos de sociabilidade para além do templo religioso. Optou-se também pela observação participante, visto que era preciso se inserir nos encontros para “tomar nota” das teias de sentidos. Como quem estava pesquisando fazia parte da comunidade religiosa pesquisada, a inserção foi um processo relativamente fácil, pois não era percebida apenas como acadêmica, mas como “pessoas de fé”. Trata-se de uma relação que, por um lado, favorece

111. FISCHLER, 2011; SILVA, 2019; TEIXEIRA; SILVA, 2013.

112. ANGROSINO, 2009.

a pesquisa, pois há uma familiaridade com o grupo pesquisado, com domínio dos códigos culturais do grupo, mas, por outro lado, exige-se um cuidado maior em relação ao distanciamento mínimo que se exige do “objeto de análise”. Além disso, também consultamos a literatura pertinente ao estudo do caso, para dar conta das questões que se apresentavam, portanto, esta também é uma pesquisa bibliográfica.

Tendo apresentados os termos desta pesquisa, salienta-se que na primeira parte serão explorados os aspectos históricos e sociais da relação entre cultura, religiosidade, comensalidade e seus desdobramentos em um diálogo com o conceito de “preocupação última” de Paul Tillich. A segunda parte, por sua vez, apresentará uma associação da sacralidade do culto à mesa e os aspectos teológico-culturais das práticas da comensalidade evidenciados na tradição pascal judaico-cristã e no rito eucarístico das comunidades cristãs primitivas. Por fim, a terceira parte trará uma explanação sobre a dimensão da comensalidade na constituição da pessoa assembleiana, a partir de um entendimento sobre os processos de subjetivação e de uma leitura interpretativa da autora.

Aspectos histórico-sociais da relação entre cultura, religiosidade e comensalidade

Embora o termo seja complexo e amplo, o presente artigo entende a cultura como “o complexo de valores, costumes, crenças e práticas que constituem o modo de vida de um grupo específico”¹¹³. Segundo essa linha, também se entende que a religião e a religiosidade estão sob o guarda-chuva da cultura e são espaços privilegiados, mas não únicos, da espiritualidade e corporeidade.

É preciso observar que, para este trabalho, religião, religiosidade e espiritualidade são esferas distintas.¹¹⁴ A religião é vista aqui em seu caráter institucional, com seus dogmas, doutrinas, ritos, textos sagrados, ofícios hierárquicos etc. A religiosidade pressupõe a vivência ou a conexão com a religião, nem sempre vinculante, mas de modo “cambiante”, onde a pessoa ou grupos religiosos específicos transitam, de modo muito cria-

113. EAGLETON, 2005, p. 55.

114. Cf. ESPERANDIO, 2014.

tivo, entre a manutenção e a atualização dos elementos da religião, como, por exemplo, as manifestações religiosas populares. Religião é subscrição, enquanto a religiosidade é experimentação, contudo são duas instâncias que se retroalimentam. Já a espiritualidade e a corporeidade são dimensões intrínsecas da pessoa, enquanto estrutura biopsicossocial, visto que impulsionam à pessoa a atribuir sentido e significado a todas as dimensões da vida.

Para Tillich, “a religião não é mera função especial de nossa vida, mas a dimensão da profundidade presente em todas as funções”¹¹⁵. Esclarece ainda se tratar do “aspecto dessa profundidade na totalidade do espírito humano”¹¹⁶. Destarte, o símbolo da profundidade é compreendido como a função suprema e infinita da vida espiritual, sendo definido pelo autor como a “preocupação suprema” (*ultimate concern*). Tal preocupação última revela que a religião em si possui a seriedade absoluta e a profundidade do aspecto religioso do espírito humano, e como supracitado, mostra-se parte de todas as funções da vida espiritual da humanidade. Segundo Tillich, o que tornou turva a compreensão da vida espiritual, frente à vida cotidiana e o mundo secular, foi a alienação desta em virtude do seu fundamento e profundidade. Para ressignificar isso, faz-se necessário repensar a religião de forma a enxergá-la como sempre foi essencialmente: “A determinação fundamental e a substância da vida espiritual”¹¹⁷. Como preconiza o teólogo Euler R. Westphal: “Essa imaterialidade da cultura possibilita sentido para a vida humana, que revela as relações invisíveis, entretanto, reais de uma espiritualidade. As teias de significados proporcionadas por uma visão teológica organizam a cultura”¹¹⁸.

Todas essas questões nos ajudam, ainda que de modo sintético, a compreender a cultura, a religião, a religiosidade, a espiritualidade e a corporeidade. Contudo, onde é que entra a comensalidade nessa discussão? Em termos biológicos, sabe-se que o ser humano possui uma dependência com o alimento. Esse contato inicia-se ainda no ventre materno, e percorre toda a vida do indivíduo. Porém, a alimentação não está reduzida à ingestão de

115. TILLICH, 2009, p. 42.

116. Ibidem, p. 44.

117. Ibidem, p. 45.

118. WESTPHAL, 2017, p. 214.

alimentos, mas trata-se de algo profundamente marcado pela cultura, visto que vincula-se aos valores, costumes, práticas e, também, às crenças. Por se tratar de algo atravessado pela cultura, em si possui um sentido que reflete a identidade de um grupo social, tanto que os processos de identificação das pessoas ou dos grupos sociais estão atrelados à cultura gastronômica. Reforça-se com isso que para entendermos mais sobre as relações do alimento com as múltiplas dimensões da história da humanidade é preciso reconhecer também a comida como cultura, ou seja, cultura alimentar.

A cultura alimentar pode ser estabelecida como um conjunto de ingredientes, práticas, processos e expressões políticas nos âmbitos de produção, preparo, distribuição e consumo dos alimentos, sendo, portanto, entendida como um reflexo das preferências e escolhas de cada indivíduo diferenciando-os como pertencentes a um grupo social, região ou país.¹¹⁹ O historiador italiano Massimo Montanari, em seu livro *Comida como Cultura*, destaca que o alimento é um dos meios mais assertivos na comunicação da identidade humana. Com relação à produção do alimento, seja na agricultura, seja na pecuária, faz-se necessário um conhecimento, ou seja, uma cultura. Um exemplo disso, é de como o ser humano desenvolveu habilidades para domar os processos naturais para seu próprio benefício, aplicando certas tecnologias permitindo que alimentos beneficiados por meio de métodos de conservação, por exemplo, fossem transformados em alimentos considerados “patrimônios gastronômicos”. O preparo, para Montanari, é vinculado principalmente ao fogo, o qual foi na história um elemento divisor de controle e modificação da alimentação. Assim, a alimentação deixa de ser um ato de necessidade básica da sobrevivência para tornar-se um ato de caráter cultural, que envolve os cinco sentidos: paladar, olfato, tato, visão e audição. Além disso, outro elemento do preparo em destaque é a cozinha, que remete à habilidade técnica (artística e estética).

O consumo, por sua vez, está diretamente ligado à maneira como os alimentos são ingeridos, as sensações, emoções, gestos e tradições. Nessa ótica, percebe-se que um produto cultural de destaque é o gosto, que pode variar com o estímulo recebido pelo paladar e olfato e interpretado pelo cérebro. Dessa forma, vê-se uma alteração do gosto não só de indivíduos

119. MONTANARI, 2004.

de diferentes regiões, como uma variação ao longo do tempo. Atualmente, vemos uma maior instabilidade dos gostos tradicionais que moldaram os povos ao longo da história; ocorrem transformações alimentares por meio da crescente inserção de produtos industrializados, o que modifica o produto cultural.

Nicola Perullo, em seu livro *O gosto como experiência: ensaio sobre filosofia e estética do alimento*, estabelece três pilares que sustentam as experimentações do paladar, a saber, prazer, sabedoria e indiferença.¹²⁰ O paladar como prazer é um retrato do que é biológico, infantil e instintivo no ser humano. Enquanto a sabedoria é o pilar de consciência nas escolhas e relações culturais. Por fim, a indiferença trata-se da dimensão nutritiva do alimento ligada a uma função energética e nutritiva não necessariamente relacionada ao paladar. Assim, o autor expressa que: “O paladar é narração e relação, objeto fugaz e etéreo de reflexão, justamente por sua evidência, universalidade e por ser próprio do cotidiano”¹²¹. Ou seja, o paladar encontra seu espaço na estética do cotidiano e filosofia da alimentação.

Salienta-se, contudo, que cultura, religião e o preparo de alimentos quase sempre estão conectados, principalmente no que se entende como “comensalidade”, cuja ideia remete ao partilhar da fé, da devoção e dos ritos também nos espaços de celebração e partilha junto à mesa. Nesse sentido, a “preocupação suprema” tillichiana também se conecta com a comensalidade, entendida aqui como comer juntos/com outros, o partilhar do alimento junto à mesa na conexão com o “outro”.

Algumas definições sobre os alimentos e suas funcionalidades são restabelecidas no contexto da comensalidade da cultura contemporânea, como destaca o filósofo Roland Barthes em seu artigo *Por uma psicossociologia contemporânea da alimentação*. Segundo o autor:

Nada ilustra melhor esse movimento do que a mitologia publicitária do café. O café foi durante séculos considerado como um excitante nervoso. Mas, hoje, sem negar esse poder, a publicidade o associa paradoxalmente cada vez mais a imagens de pausa, de repouso, e até mesmo de relaxamento. Por quê? É que o café é menos sentido como

120. PERULLO, 2013.

121. Ibidem, p. 192.

uma substância do que como uma circunstância: é uma ocasião reconhecida para suspender o trabalho, ao mesmo tempo em que se dedica essa pausa a um protocolo específico de restauração.¹²²

A importância da relação entre cultura e comensalidade, da elaboração até o serviço à mesa, se percebe nas políticas culturais, particularmente na patrimonialização de alimentos ligados a grupos sociais, tendo em vista os processos de identificação, desdobrando-se em identidades regionais e nacionais. Nesse sentido, o preparo de alimentos tradicionais de certas regiões, devido sua importância para a coesão e sentimento de pertença, passa a ser considerado “patrimônio cultural”. O patrimonialismo¹²³ é uma forma de creditar às tradições regionais a memória viva da cozinha e das técnicas de cultivo, bem como os preparos e ingredientes. Trata-se da valorização das práticas alimentares como, por exemplo, o acarajé da Bahia, a cajuína no Piauí, o bolo de rolo pernambucano e o queijo artesanal de Minas.¹²⁴ O Patrimônio Cultural pode ser classificado como “material” e “imaterial”, sendo este último definido como:

As práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.¹²⁵

Com isso, nota-se que não são as receitas em si que são registradas, e sim, as técnicas, representações, instrumentos, expressões envolvendo um contexto social amplo, como, por exemplo, o cultivo e demais elementos que compõe os sistemas agrícolas dos povos do rio Negro, no Amazonas.¹²⁶

122. BARTHES, 1961, p. 986.

123. O órgão governamental que registra os bens materiais e imateriais no Brasil é o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

124. Fototeca registro dos saberes do IPHAN. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/fototeca/detalhes/11/fototeca-registro-dos-saberes>.

125. UNESCO, 2003.

126. IPHAN, 2019.

Do culto à mesa: aspectos teológico-culturais das práticas de comensalidade

A comensalidade é caracterizada pelo ato comer juntos, em um encontro à mesa onde a refeição compartilhada simboliza união e comunhão. Conforme Fischler, a comensalidade é uma prática que revela a personalidade e caráter tanto do individual quanto do coletivo, ou seja, a refeição é feita em uma dimensão comum, por um interesse pessoal, biológico, “egoísta”, mas, contrariamente, expressa-se como uma experiência social e coletiva.¹²⁷ Como expressa Montanari: “O modo de se alimentar deriva de determinado pertencimento social e ao mesmo tempo o revela”¹²⁸.

Dessa forma, entende-se que a comensalidade promove uma nova forma de descrever a relação entre o ser humano e o alimento deixando de ser apenas funcional para tornar-se um padrão comunicativo. Conforme manifesta o teólogo espanhol Xabier Basurko, “o alimento é transformado em dons significativos de amizade e fraternidade”¹²⁹.

Retomando o conceito da “preocupação última” de Paul Tillich, vê-se que a teologia não interpreta e conserva suas origens em si, mas ela se mantém no exercício de novos diálogos com as demais esferas da vida humana. Portanto, o gesto litúrgico se estende para a comensalidade quando se mantém ativa a experimentação da preocupação última. A separação do sagrado com o que pode ser considerado profano, em termos de comensalidade (como o comer e o beber), não deveria existir, já que ambos caminham juntos no processo de formação cultural. Corroborando com esse pensamento tillichiano, Henrique Carneiro descreve que:

A identidade religiosa é, muitas vezes, uma identidade alimentar. Ser judeu ou muçulmano, por exemplo, implica, entre outras regras, não comer carne de porco. Ser hinduísta é ser vegetariano. O cristianismo ordena sua cerimônia mais sagrada e mais característica em torno da ingestão do pão e do vinho, como corpo e sangue divinos. A própria origem da explicação judaicocristã para a queda de Adão

127. FISCHLER, 2011.

128. MONTANARI, 2004, p. 125.

129. BASURKO, 1997, p. 16.

e Eva é a sua rebeldia em seguir um preceito religioso: não comer do fruto proibido.¹³⁰

O teólogo Moisés da Silva argumenta que, para a maioria das religiões, não há dicotomia entre culto e comensalidade, pois a refeição representa honra e comunhão entre o ser humano e a divindade.¹³¹ Assim, rastreando os aspectos teológico-culturais da prática da comensalidade na tradição judaico-cristã do primeiro século, o teólogo relata que para os judeus a centralidade da vida familiar, das relações com os seus e com Deus, estava à mesa. Algumas práticas da comensalidade identificadas são: “Os sacrifícios de comunhão tomados como refeição no átrio do Templo, as refeições familiares, solenizadas por ocasião de alguma comemoração ou celebração de uma festa, e também as refeições tomadas em comum por grupos religiosos”¹³².

A antropóloga Marta Topel expõe o fato de que para os judeus “o ato mais mundano e rotineiro, como o de comer, torna-se parte medular da experiência religiosa”¹³³. Assim, a compreensão da espiritualidade judaica estava intimamente ligada à forma como as refeições eram elaboradas. Basurko destaca a lei mosaica¹³⁴ como uma estrutura importante na determinação dos padrões sociais e alimentares dos judeus perante outras nações.¹³⁵ Teixeira e Silva relatam que essas normas revelariam o cumprimento ou não da aliança feita entre o povo e o seu Deus e, por conseguinte, às práticas da comensalidade estavam intimamente ligadas à fidelidade de sua devoção religiosa.¹³⁶

Por esse prisma, nota-se que uma das celebrações mais importantes na vida comunitária dos judeus é a tradição da Páscoa. Esse memorial é uma representação importante das narrativas judaico-cristãs de como a sacralidade é modelada junto à comensalidade. Na Torah, texto sagrado para os

130. CARNEIRO, 2005, p. 72.

131. SILVA, 2019.

132. Ibidem, p. 127.

133. TOPEL, 2003, p. 204.

134. Considera-se que a lei mosaica/ lei de Moisés é a parte mais importante na Bíblia Hebraica, pois ela expressa a vontade de Deus (cf. KILPP, 1993).

135. BASURKO, 1997.

136. TEIXEIRA; SILVA, 2013, p. 02-11.

judeus e cristãos, têm-se a referência da primeira Páscoa, uma narrativa que aponta para uma refeição realizada no contexto de libertação dos israelitas que se encontravam subjugados à escravidão pelo Egito.

Na mesma tradição narrativa se percebe a potência da comensalidade quando se orienta para que o referido memorial pascal seja realizado em família. Caso a família fosse pequena, não conseguindo finalizar a refeição, era necessário juntar-se com as outras famílias. Ainda na narrativa da tradição religiosa judaica, com relação ao cordeiro pascal, este deveria ter qualidades específicas, ser comido por completo de modo solene, acompanhado de ervas amargas e pão sem fermento. O sangue do cordeiro pascal deveria ser aspergido em ambas as ombreiras e na verga da porta, sinalizando a casa que cumpriu com as ordenanças divinas. A partir dessa narrativa inaugural, a Páscoa foi instituída como uma celebração anual, como um lembrete a todas as gerações do livramento da morte e da libertação da escravidão no Egito.

Para Basurko, a memória das celebrações à mesa na tradição judaica forneceu o modelo identitário da comensalidade para as primeiras comunidades cristãs.¹³⁷ As narrativas preservadas do ministério público de Jesus Cristo determinam que a comensalidade era um aspecto importante de sua mensagem e muitos foram os questionamentos sobre com quem Jesus Cristo comeu (Mateus 9.11-13), a forma como Ele comeu (Mateus 11.19) e o quanto Ele comeu (Lucas 5.33-35).

Com isso, percebe-se que os elementos centrais das narrativas comensais de Jesus foram sustentados pela inclusão e comunhão. Utilizando esse critério, é possível observar temas teológicos correlatos em alguns textos, em particular na tradição lucana com sua ênfase gentilíca. Por exemplo, o tema da salvação, como na história de Zaqueu, o publicano (Lucas 19.1-10); o encorajamento, como no encontro de Jesus com dois discípulos no caminho de Emaús (Lucas 24.13-35); o perdão, como no banquete na casa de Simão, o fariseu, quando Jesus foi ungido por uma pecadora (Lucas 7.36-50); a exortação, como no encontro à mesa que Jesus condena a hipocrisia dos fariseus e peritos da lei (Lucas 11.37-54).

137. BASURKO, 1997.

Sob o pressuposto da Páscoa judaica, vê-se que o memorial litúrgico da refeição pascal é remodelado a partir de Jesus, evidenciado pela eucaristia, palavra grega que significa “ação de graças”, e pode ser assimilada dentro da refeição como um ato de gratidão, mas sua concepção foi atribuída a partir da última ceia pascal celebrada por Jesus com seus discípulos.¹³⁸ Silveira aponta que na ocasião da última ceia (registrado no evangelho de Lucas 22.7-20), a figura do pão e do vinho foram assimilados por Jesus à sua figura corpórea e que, a partir desse fato, uma nova forma de expressar a comensalidade é apresentada.¹³⁹

Destarte, o vinho partilhado e o pão partido e servido na refeição configuram, respectivamente, o sangue e o corpo de Cristo que seriam entregues como sacrifício na crucificação. O teólogo Rodolfo Neto, discorre sobre essa percepção:

Ao mesmo tempo em que Jesus confronta os discípulos com a realidade de sua ausência, garante-lhes a sua presença na comida e na bebida partilhadas. Seu corpo doravante será a comida e a bebida partilhadas. Estará presente no ato da partilha da comida e da bebida. Este é o alicerce da religião cristã: a presença da divindade entre os humanos está inseparavelmente ligada à partilha da comida e da bebida.¹⁴⁰

Com isso, os elementos da comensalidade, como o pão e o vinho, assumem uma potência teológica, onde Cristo é traduzido como o pão de Deus, resultando em uma sacralidade para a tradição cristã. Mas qual a relação das referidas discussões com a tradição assembleiana, igreja alvo da presente pesquisa?

A dimensão da comensalidade na constituição da pessoa assembleiana: aspectos históricos e teológicos

Para uma melhor compreensão da comensalidade na constituição da pessoa assembleiana, é necessário em primeiro plano entender como se dá os processos de subjetivação nessa tradição religiosa. Todo sujeito é formado por múltiplos processos histórico-sociais, respostas de uma gestão

138. Cf. BAUER, 2000, p. 140-144.

139. SILVEIRA, 2024.

140. GAEDE NETO, 2020.

de si e de compreensões externas. Para Susana Molon¹⁴¹, “O sujeito é um elemento constituinte da subjetividade social e, simultaneamente, constitui-se nela”. Nesse diálogo, a autora traz ainda um esclarecimento sobre o sujeito e a produção de sentido ao descrever:

O sujeito e o social são mutuamente constituídos e reciprocamente constituintes, e o processo de significação envolve e condensa todas as suas manifestações, expressões, sentimentos e emoções, afecções; portanto, seu corpo, sua atividade, sua consciência, sua vivência e sua experiência são atravessados e realizados pelos processos de produção da significação.¹⁴²

Por esse viés, ao se fazer uma reflexão histórico-teológica sobre os padrões do pentecostalismo assembleiano, é possível observar que apesar das muitas modificações que a instituição religiosa Assembleia de Deus sofreu ao longo dos mais de 100 anos de história no Brasil, algumas se mantiveram estáveis. Duas características importantes são destacadas por Gedeon Alencar em seu livro *Assembleias de Deus: origem, implantação e militância (1911-1946)*: estão intimamente ligadas às dimensões da comensalidade a formação eclesial majoritária por pessoas em situações de marginalidade e a rigidez doutrinária aliada à conservação dos costumes.¹⁴³

Essas produções de sentido identificam os sujeitos e revelam como estes se apresentam nas práticas sociais. Por exemplo, a expansão das Assembleias de Deus, a partir dos contextos rurais e periféricos, destacou a hospitalidade e a comensalidade. Observando nos registros de impressos institucionais das Assembleias de Deus, ao longo da história, constata-se que o “estar junto à mesa” se tornou um padrão de grande valorização na tradição assembleiana. A leitura teológica da partilha demonstra que para a pessoa assembleiana o “estar fazendo para o outro” remete ao “estar fazendo para Deus” e, dessa forma, à medida que se repartia o alimento, Deus seria o responsável por suprir, sendo o garantidor do sustento da família.

141. MOLON, 2011, p. 616.

142. Ibidem, p. 619.

143. ALENCAR, 2010.

Seguindo a explanação de Silva¹⁴⁴, e por meio de uma verificação antropológica, é possível constatar que na tradição assembleiana os aspectos da rigidez litúrgica e os códigos comportamentais reconhecidos como usos e costumes denotam uma centralidade no que é sagrado. A observância desses aspectos, principalmente no espaço de culto, revela que o espaço sagrado não interage com o cotidiano secular, limitando assim espaços específicos da sacralidade.

Resgatando a conceituação da preocupação suprema de Paul Tillich, encontramos a resposta para esse dilema na descrição do autor sobre como:

[...] a religião e o mundo secular estão no mesmo barco. Não deveriam andar separados, pois tal separação é apenas ocasional. Ambos fundamentam-se na religião, em seu sentido mais amplo, isto é, na experiência da preocupação suprema. À medida que nos damos conta disso, os conflitos entre religião e mundo secular desaparecem, e a religião redescobre seu verdadeiro lugar na vida espiritual humana, a saber, na sua profundidade, a partir da qual concede substância, significado último, julgamento e coragem criadora para todas as funções do espírito humano.¹⁴⁵

Dessa forma, a comensalidade tornou-se uma produção da subjetividade assembleiana onde ocorre a quebra do recrudescimento religioso. Quando se está à mesa, o crente demonstra uma valorização não só pelo alimento, mas também pelo escape e promoção do humor. E como compreender a anedota “crente não bebe, mas come muito!”? A partir de uma observação participante do pensamento assembleiano duas teorias são propostas:

A austeridade do espaço religioso é burlada

O início da anedota “crente não bebe” demarca um aspecto expressivo do espaço religioso, que é a rigidez. Apontando para os espaços de culto, nota-se que o elemento central é a formalidade onde a abertura para as expressões artísticas e recreativas são pequenas ao passo que responsabilidade e seriedade dentro do ambiente sagrado é elevada. Assim, para

144. SILVA, 2003.

145. TILlich, 2009, p. 46.

além do espaço do templo, os espaços de comensalidade são permeados pelo modo como a pessoa assembleiana faz a gestão de si, entre a oficialidade institucional, marcada pela rigidez, e a informalidade, marcado, por exemplo, pelo humor e certa liberdade à mesa.

O fenômeno pentecostal assembleiano é marcado por essas dualidades, sagrado e secular, seriedade e humor, pode e não pode. Essas interdições da tradição em certos aspectos são imprescindíveis para a jornada de santificação pessoal, tornando coletivo uma preocupação individual, como a própria pauta da anedota: a bebida. Muitos são os que se sentem sustentados por essas restrições coletivas, já que, talvez, em suas buscas pessoais, não conseguissem se amparar recaindo aos seus encantos.

Não cabe aqui apontar os aspectos permissivos do consumo, no entanto, vale a percepção sobre a brecha encontrada pela pessoa assembleiana para a austeridade.¹⁴⁶ A televisão, redes sociais e muitas vezes o próprio espaço social reproduz uma figura assembleiana inflexível, inacessível, que não se relaciona com o que é cotidiano e mundano, mas o crente encontra uma porosidade em outros espaços pelo qual ele pode se expressar. Dentre esses espaços, está a dimensão da comensalidade. É no lugar da mesa que a formalidade é relativizada e as caricaturas, quase sempre apresentadas como sisuda e tediosa, são postas em xeque, visibilizando uma outra faceta do ser pessoa assembleiana.

Comensalidade e a potencialização da gula

A segunda parte da anedota, “mas come muito”, por sua vez, demonstra a complexidade dos aspectos da comensalidade quando mapeado dentro da realidade assembleiana. A valorização do comer pela pessoa assembleiana deu passagem para aquilo que não é interditado, a comida. Não se bebe, mas come-se muito, gerando um problema semelhante ao que é interditado (a bebida), pois potencializou a gula. A relação do sujeito com o alimento agora está comprometida pelo surgimento de doenças decorrentes do descontrole alimentar, como a obesidade, diabetes, pressão alta, características da cultura contemporânea.

146. Sobre as “brechas” nos processos de subjetivação assembleiana conferir: Gandra (2021).

É comum para o crente que os encontros terminem com comida. Seja no pós-culto, com uma ida à pizzaria, seja para tomar um cafezinho depois de uma reunião com os ministérios, seja para ir à churrascaria depois da EBD (Escola Bíblica Dominical). Não importa a situação, os encontros são quase sempre continuados no ambiente da comensalidade. Como então gerir o espaço do “estar junto” com as escolhas alimentares adequadas? Durante a pesquisa, soube-se que a contratação de serviços de *buffet* é mais cara para os crentes.

Historicamente, para o pentecostal assembleiano as preocupações terrenas não eram encorajadas, e não permeavam o imaginário do crente, pois a doutrina escatológica ministrada, principalmente nas décadas de 80 e 90, era de uma brevidade da vida na terra. Postergou-se, assim, o cuidado com a saúde e hoje se vê dentro da realidade assembleiana os fragmentos dessa cultura de desvalorização do cuidado com a saúde. Hodiernamente, percebe-se um movimento de valorização da saúde física e até mesmo emocional dentro dos ambientes eclesiais assembleianos, mas cabe ressaltar ainda mais sobre os conceitos elementares dos alimentos e a relação da comensalidade com a gula.

Para uma mudança significativa na produção de sentido comensal e a descaracterização pejorativa da anedota “crente não bebe, mas come muito”, existe uma longa caminhada que precisa ser pautada em intencionalidade e interdisciplinaridade. Assim, é mister continuar essa discussão para que se veja uma relação saudável a ser estabelecida entre a pessoa assembleiana e a cultura alimentar.

Considerações finais

A questão norteadora para a construção desse artigo foi: quais seriam os dispositivos teológicos e sociais dos encontros à mesa na constituição da subjetividade assembleiana? A resposta começa na percepção de que a mesa não representa apenas a comida, mas se desdobra no conceito de “comensalidade”, cujo sentido é de “comer juntos/comer com”. Este trabalho abordou, de forma sucinta, a relação entre cultura, religião e comensalidade, a partir de uma perspectiva socioteológica e do conceito de “preocupação última”, proposto por Paul Tillich. Os resultados evidenciaram, por exemplo, que a comensalidade é um espaço de flexibilização da

rigidez religiosa e de ressignificação de interditos sociais, como o consumo de bebidas alcoólicas. Dessa forma, apesar da complexidade dos temas em questão, foi possível conectar esses conceitos separando-os da classificação dual de sagrado/secular, o que permitiu identificar uma lacuna existente na tradição assembleiana da compreensão integral da comensalidade.

O percurso metodológico escolhido se iniciou com uma extensa pesquisa em literatura especializada de autores nacionais e internacionais de variadas áreas de conhecimento. Após a classificação dessa leitura foi possível realizar uma análise bibliográfica, a partir da qual foi desenvolvida uma pesquisa antropológica de cunho etnográfica com observação participante durante seis meses na comunidade eclesial da Assembleia de Deus na cidade de Porto Belo/SC, onde pôde-se compreender os valores, crenças e comportamentos culturais da tradição assembleiana.

No processo do delineamento histórico-social e teológico da pesquisa, evidenciou-se uma anedota muito conhecida no contexto dessa comunidade, que corroborou com a pergunta central e permitiu fazer-se uma identificação pertinente da constituição da pessoa assembleiana. A expressão “crente não bebe, mas come muito!” destacou dois aspectos da comensalidade para a pessoa assembleiana. O primeiro refere-se à flexibilização da austeridade do espaço religioso, e o segundo, à ressignificação de um interdito social comum: o consumo de bebidas alcoólicas. Essas representações sociais apontam para o fato de que há uma abstenção do consumo de álcool, mas não se tem o mesmo cuidado com uma alimentação equilibrada.

O artigo destacou como a corporeidade assembleiana assume outras possibilidades no contexto da comensalidade. Junto à mesa, no lugar de encontro, o sujeito assembleiano flexibiliza a sua formalidade e passa a explorar um espaço de brincadeira, humor e liberdade de expressão. Percebe-se, então, uma quebra da normatividade, onde o senso comum e o estereótipo do crente apontado no ambiente religioso dos cultos são percebidos de forma diferente. É no encontro à mesa que o sujeito assembleiano dissipa as dualidades do sistema, onde o sagrado e secular se encontram, onde a rigidez encontra a distração e os interditos são burlados para a efetivação do lazer.

Contudo, nesse espaço de lazer observou-se a complexidade da dimensão da comensalidade uma vez que o interdito da bebida, ressaltado na anedota supracitada, salientou um novo interdito gerado, o da comida. A relação do sujeito assembleiano com o consumo extrapolado da comida mostrou como é possível envolver-se com questões pertinentes, como a dos encontros, e ainda assim distanciar-se do que é benéfico, aproximando-se de problemas de saúde gerados pelo descomedimento. Esse exagero alimentar, apontado também como gula, foi percebido em alguns casos pelos sujeitos assembleianos como fuga de uma situação emocional e social (cultura familiar), recaindo na justificativa do “comer junto”, o que reforça a necessidade de uma maior exposição sobre o controle/equilíbrio com a alimentação e o cuidado com a saúde e bem-estar físico e mental.

Destarte, foi possível perceber a importância do diálogo interdisciplinar da antropologia, ciência da religião, bem como da teologia. Evidenciou-se, assim, a comensalidade como uma prática social articulada por teias de sentidos teológicos que possui elevada valorização dentro da tradição assembleiana e que precisa continuar sendo estudada e transmitida não só nos ambientes acadêmicos, mas também como recurso pedagógico dentro da comunidade eclesial local – a Assembleia de Deus.

Referências

- ALENCAR, Gedeon Freire. *Assembleias de Deus: origem, implantação e militância* (1911-1946). São Paulo: Arte Editorial, 2010.
- ALENCAR, Gedeon Freire. *Assembleias Brasileiras de Deus: teorização, História e Tipologia* – 1911-2011. São Paulo: PUC-SP, 2012. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.
- ANDRADE, Eliakim Lucena de. A “Ceia do Senhor” e as dimensões do sagrado no pentecostalismo: uma etnografia da Igreja Pentecostal Assembleia de Deus Canaã, Fortaleza, Ceará. *Percursos: Revista de Antropologia*, v. 1, n. 1, 2015.
- ANGROSINO, Michael. *Etnografia e observação participante*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

- BARTHES, Roland. Por uma psicologia da alimentação contemporânea [Pour une psycho-sociologie de l'alimentation contemporaine]. *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, v. 16, n. 5, p. 977-986, 1961. Disponível em: www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1961_num_16_5_420772.
- BASURKO, Xavier. *Para compreender la Eucaristia*. Estella: Verbo Divino, 1997.
- BAUER, Johannes B. *Dicionário Bíblico-teológico*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- CARNEIRO, Henrique Soares. *Comida e sociedade: significados sociais na história da alimentação*. *História: Questões & Debates*, n. 42, p. 71-80, 2005.
- EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. São Paulo: UNESP, 2005.
- ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. Teologia e a pesquisa sobre espiritualidade e saúde: um estudo piloto entre profissionais da saúde e pastoralistas. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 805-832, jul./set. 2014. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n35p805/7119>.
- FISCHLER, Claude. Commensality, society and culture. *Social Science Information*, v. 50, n. 3-4, p. 528-548, 2011.
- GAEDE NETO, Rodolfo. Compartilhando o corpo de Cristo: eucaristia em perspectiva diaconal. *Caminho*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 186-201, jan./abr. 2020.
- GANDRA, Valdinei Ramos. “*Nós somos Pentecostais Clássicos*”: Cartografia dos Processos de Subjetivação nas Assembleias de Deus. Curitiba: PUCPR, 2021. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2021..
- IPHAN. Registro dos saberes. Dossiê 19, 2019. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/dossie_19__sistema_agricola__web__12jul19.pdf.
- KILPP, Nelson. A Torá e os Judeus: em busca de um diálogo hermenêutico. *Estudos Teológicos*, v. 33, n. 1, p. 9-20, 1993.

- MOLON, Susana Inês. Notas sobre constituição do sujeito, subjetividade e linguagem. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 16, n. 4, p. 613-622, 2011.
- MONTANARI, Massimo. *Comida como cultura*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2004.
- PERULLO, Nicola. *O gosto como experiência: ensaio sobre filosofia e estética do alimento*. São Paulo: SESI SP Editora, 2013.
- PEREIRA, Réia Sílvia Gonçalves; MESQUITA, Wania Amélia Belchior. Viver um dia por vez: jejum pentecostal e espera cristã em um contexto de insegurança alimentar. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n 42, n. 2, p. 111-130, 2022.
- SILVA, Moises da. Comer juntos na Bíblia: A última ceia na perspectiva da tradição judaica. *Revista Contemplação*, v. 20, n. 1, p. 121-141, 2019.
- SILVA, Cláudio José. *A doutrina dos usos e costumes na Assembléia de Deus*. Goiânia: PUC Goiás, 2003. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2003.
- SILVEIRA, Alcindor Junio da. J. Do maná à Eucaristia. *De Magistro*, ano XVI n. 31, 2024.
- TEIXEIRA, Cézar; SILVA, Antonio Wardison Canabrava. A cultura da mesa de refeição e o seu aspecto teológico religioso. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v. 7, n. 11, jan./jun. 2013, p. 02-11
- TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- TOPEL, Marta Francisca F. As leis dietéticas judaicas: um prato cheio para a antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 203-222, jul. 2003.
- UNESCO. *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*. Unesco, Paris, 17 out. 2003. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540_por.
- WESTPHAL, Euler Renato. A presença da teologia na cultura: uma interpretação sobre a imaterialidade da cultura. *Teoliterária*, v. 7, n. 13, 2017.

CAPÍTULO 5. “O TERCÊ ME ACOLHEU”: CÂNTICOS DO PERTENCIMENTO, REFLEXÕES E MEMÓRIAS

*Eloy Barbosa de Abreu
Kadson Kaic de Almada Andrade*

Introdução

Este artigo nasce da experiência do processo de criação do documentário *Tercê: a força que vem da raiz*, na cidade de Caxias do Maranhão, cujo objetivo foi registrar e dar visibilidade às práticas do Tercê no leste maranhense, promovendo a valorização das religiões de matriz africana e indígena e combatendo o preconceito racial e religioso. Durante a pesquisa, deparamos-nos com diversas interações, reflexões e depoimentos, que nos levaram ao relato de memórias, à construção de identidades e, por fim, ao sentimento de pertencimento a essa prática religiosa.

Localizada entre os rios Itapecuru e Parnaíba, a região de Caxias é considerada a porta dos sertões maranhenses por ser um espaço estratégico de comunicação com outras regiões do Brasil. Em 1796, o governador e capitão-general do Maranhão e Piauí, Fernando Antônio de Noronha, já sinalizava para isso. Ao solicitar a elevação do julgado de Aldeias Altas à dignidade de vila, ele destacou que aquela região “constituisse como em hu ponto central comerciável às Capitânicas do Siará, Pernambuco, Piahy; Bahia, e a todos estes vastíssimos Certoens”¹⁴⁷. Antes de se tornar cidade, a região era conhecida por Guanaré e habitada por nativos timbiras e gamelas.

Com o processo de ocupação e colonização portuguesa da capitania do Maranhão, várias denominações foram impostas, quando no século XVIII criou-se a freguesia de São José das Aldeias Altas, ao passo que em

147. AHU, Maranhão, Cx. 91, doc. 7508.

1766 o governador e capitão general do Maranhão, Joaquim de Mello e Povoas, considerou Aldeias Altas (Caxias) “o ponto do comércio de todo este Sertão”¹⁴⁸. Joaquim de Mello e Povoas arriscou prever que aquele julgado se tornaria “uma grande povoação”¹⁴⁹. Não errou em suas previsões o governador Povoas, no século XIX Caxias tornou-se um grande centro comercial dos sertões maranhenses. Elevada à categoria de cidade pela Lei Provincial de número 24, em 5 de julho de 1836, hoje com 187 anos de emancipação, Caxias é um município maranhense com 5.313,10 km², localizado na mesorregião leste do estado e microrregião do Itapecuru.

Atualmente com uma população estimada em mais de 156 mil habitantes, possui uma diversidade de práticas étnicoreligiosas, fruto do processo de ocupação e formação social da região onde está localizada. Apesar de toda essa repressão ao longo dos séculos, as práticas de cura e pajelança são encontradas atualmente em casas de cultos de matrizes africanas e indígenas no Maranhão, associadas aos ritos do Tambor de Mina, Terecô e da Umbanda.

Segundo a antropóloga Mundicarmo Ferretti, o Terecô é uma prática religiosa “afro-brasileira tradicional de Codó”¹⁵⁰. Sua origem está associada aos cultos que eram praticados por escravizados nas fazendas da região. Além de muito difundido em outras cidades do interior e na capital maranhense, o Terecô é também praticado em outros Estados. Em sua grande maioria, a prática do Terecô está relacionada ao Tambor e Mina e à Umbanda, sendo também denominado de “Encantaria de Barba Soêra”, “Bárbara Soeira”, “Tambor da Mata”, ou “Mata”.¹⁵¹

Há nas matrizes religiosas do Terecô diversos elementos étnico-culturais, africanos, indígenas e europeus. Segundo Mundicarmo Ferretti, no que diz respeito à sua matriz africana, o Terecô possui elementos jeje e nagô, mas sua identidade está mais relacionada à cultura banto, tendo o português como principal língua ritual, embora se observe nos cantos e preces termos africanos e indígenas. Do ponto de vista espiritual, no Terecô as

148. *Semanário Maranhense*, 1868, p. 1.

149. *Ibidem*.

150. FERRETTI, 2003, p. 95.

151. *Ibidem*.

entidades cultuadas são organizadas em famílias. A maior delas é a família de Légua, no qual, segundo Mundicarmo Ferretti, é apresentado em Codó como “príncipe guerreiro” ou preto velho de Angola.¹⁵² Légua é também associado a um cabloco da mata, voldum cambinda, e a um misto de Légba (correspondente a Exu em Daomé) e do vodum Poliboji.¹⁵³

Em relação aos transes, no Terecô há incorporação de voduns jeje-nagôs (Averequete, Sobô e Ewá), mas a maioria são voduns cablocos comandados pela falange de Légua. Essas entidades da “Mata” são também comandadas por Maria Bárbara, ou Bárbara Soeira (correspondente à Santa Bárbara no catolicismo popular e à Iansã no Candomblé), considerada a primeira curandeira. Por essa razão, o Terecô é um culto onde as práticas curativas são predominantes.¹⁵⁴ Por esse motivo, geralmente os pais e mães-de-santo são também curadores no Terecô. Sobre essa questão, Mundicarmo Ferretti afirma que as práticas religiosas e terapêuticas do Terecô estão associadas aos saberes herdados de africanos, indígenas e europeus, hoje sincretizados a elementos do catolicismo popular e de outras religiões de matrizes africanas (Tambor de Mina, Umbanda e Quimbanda).¹⁵⁵

Atualmente, das 73 casas de culto afro-brasileiro registradas em Caxias, somente sete se autodenominam de Terecô, porém o que se observa na prática são rituais místicos de Terecô, Tambor de Mina, Umbanda e Candomblé, além do sincretismo com o catolicismo popular em todas elas. Mergulhar nas memórias e nos relatos dos membros da casa de uma das principais mães-de-santo de Caxias – Lídia Alves – possibilita visibilizar detalhes das práticas religiosas de matriz africana e indígena no interior do Maranhão como fonte de pertencimento.

Lídia Alves, mulher negra nascida em 1940 no Piauí, migrou jovem para o Maranhão em busca de alívio espiritual. Foi acolhida por Gerson Santos em Bacabal e, em Caxias, fundou a Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição, iniciando o primeiro toque de tambor sob um pé de mamona. Sua tenda, com mais de 50 anos, é reconhecida nacionalmente.

152. Ibidem.

153. OLIVEIRA, 1989.

154. FERRETTI, 2001.

155. Idem, 2003.

Lídia recebeu o Título de Honra ao Mérito da CEUMA em 2003 e o título de Cidadã Honorária Caxiense em 2005, reconhecendo sua contribuição religiosa e social. Sua tenda não apenas cultua orixás, mas também funciona como uma escola comunitária, enfatizando a importância da educação, oralidade e da memória na preservação das tradições da Umbanda. Lídia Alves, com humildade exemplar, define seu papel na religião como “um grão de areia, um fio de cabelo na Umbanda”, ressaltando a importância da ancestralidade que a guia.

Ao construirmos uma narrativa sobre o pertencimento, utilizamos relatos, reflexões e fotografias retiradas do processo de construção do documentário citado anteriormente, tendo como principais fontes os depoimentos dos filhos da casa de Mãe Lídia.

“O terecô me acolheu”: cântigos do pertencimento, reflexões e memórias

Para mim, hoje em dia, o terreiro é praticamente tudo, porque, em um momento de extrema vulnerabilidade, quando eu estava sem perspectiva de vida, conheci o terecô, e ele me acolheu. Então, como tem pessoas que acreditam que a nossa vida é um começo, meio e fim, para mim também tem sido assim porque eu renasci.
(Fernando Salazar)

A concepção de identidade proposta por Hall pode ser relacionada ao relato pessoal sobre a experiência de pertencimento e renascimento dentro do terreiro de Terecô.¹⁵⁶ Para o Hall, as identidades sociais são construídas no interior da representação, através da cultura, e resultam de um processo de identificação que nos permite nos posicionarmos dentro das definições fornecidas pelos discursos culturais.

No relato de Salazar, que hoje é o segundo secretário da Tenda Nossa Senhora da Conceição, a experiência de acolhimento no terreiro pode ser vista como um exemplo de como a identidade emerge, dialogando com os significados atribuídos pela cultura e pela vivência pessoal, reforçando a ideia de que as identidades são, na modernidade tardia, fragmentadas e

156. HALL, 2000.

construídas ao longo de discursos e práticas.¹⁵⁷ A transformação pessoal e o reencontro com as origens mencionados no relato ilustram esse processo de construção identitária, onde o sujeito busca, no interior do Terecô e de suas práticas, respostas para suas próprias questões e desejos, Salazar continua:

Eu tinha uma vida, mas cheguei a um ponto em que não estava numa situação legal...até que conheci o terecô. Quando conheci o terecô, renasci... Renasci para várias questões: renasci para o encontro com minhas origens, para uma nova vivência, para um reencontro com outro formato de organização, de relação, de relacionamento com as pessoas... uma relação de afeto. Porque, quando a gente vai para um terreiro de terecô, a gente aprende sobre afeto, sobre afetividade e sobre união... Isso é muito presente no terecô.¹⁵⁸

A fala de Salazar apresenta uma característica marcante: o “renascer”. Esse conceito de renascimento aparece de forma significativa, representando não apenas uma mudança individual, mas também um processo de reconstrução identitária. Para Salazar, o encontro com o terreiro de terecô foi um ponto de virada, um momento de acolhimento e reconexão com suas origens, o que pode ser interpretado como um renascimento simbólico.

O renascimento, portanto, não é apenas uma retomada do passado, mas também uma reconstrução contínua e dinâmica das relações com o próprio eu e com o coletivo. A partir da reflexão proposta por Ana Lúcia Amaral, podemos compreender que o processo de pertencimento vai além de simplesmente se sentir parte de um lugar.¹⁵⁹ Trata-se de uma relação simbólica e mútua, onde o sujeito não apenas reconhece sua conexão com o ambiente, mas também percebe que esse lugar de alguma forma lhe pertence.

No relato de Salazar, por exemplo, ele descreve como experimentou um “renascimento” ao encontrar o terreiro de terecô, um momento de acolhimento que simbolizou um ponto de virada em sua vida. Ele se sente parte desse lugar e, ao mesmo tempo, esse espaço, ao proporcionar-lhe pertencimento, lhe dá as ferramentas para redefinir sua identidade e seu papel dentro do coletivo.

157. Na modernidade tardia, as identidades não são mais tão fixas ou tradicionalmente herdadas como eram nas sociedades pré-modernas. Elas se tornam mais fluidas e mutáveis, sendo construídas por meio de escolhas individuais e influências sociais, culturais e midiática.

158. SALAZAR, 2024.

159. AMARAL, 2022.

A identidade, nesse sentido, não é algo fixo, mas uma construção contínua e dialógica, que emerge da interação entre o sujeito e o coletivo. Ao se constituir socialmente e ser constituído por meio de suas relações e vivências, o indivíduo – como Salazar – passa a se envolver de forma significativa com o grupo ao qual pertence. Esse processo de pertencimento implica na luta pela preservação da cultura e da memória coletiva, elementos fundamentais para a sobrevivência do Terecô. Assim, a identidade torna-se um pilar que orienta a participação ativa do sujeito na construção de seu contexto social, ao mesmo tempo que reforça a importância de sua permanência e valorização.



Fernando Salazar (Segundo Secretário da Tenda Nossa Senhora da Conceição), 2024

Fonte: Acervo GP Documentação em História Social e Política do Maranhão.

Consideremos a perspectiva da memória, analisando o ambiente em que está inserida e a forma como a fala é transmitida. A entrevistada, Quésia Dourado, afirma: “É para gente das religiões de matrizes africanas, é a palavra ela tem mais valor que um documento, são as fontes orais que carregam todo significado e carregam todo o conhecimento herdado dos mais velhos e dos que vieram antes dos nossos ancestrais”¹⁶⁰.

160. DOURADO, 2024.

Essa realidade destaca a centralidade da oralidade como meio de transmissão do conhecimento e da identidade nas religiões de matrizes africanas. A memória, nesse contexto, não se restringe a registros escritos, mas se mantém viva por meio da palavra, dos relatos e das experiências compartilhadas entre gerações. Esse processo fortalece os laços comunitários e assegura a continuidade das tradições, permitindo que ensinamentos, histórias e saberes ancestrais sejam preservados e ressignificados ao longo do tempo.

Neste sentido, entende-se que o estudo dos fenômenos religiosos expressam aspectos importantes para compreensão da história e das práticas culturais locais, pois há neles heranças de crenças milenares, onde o sagrado se mistura ao cotidiano e orientam a vida prática. Um outro aspecto dessa relação diz respeito à cultura material dos locais sagrados e dos elementos simbólicos que se constituem como recursos intermediários no contato com o sobrenatural ou divino.

O estudo da trajetória dos patricantes do Terecô dá a conhecer memórias silenciadas ou marginalizadas pelas relações de força do convívio social. O cientista das religiões, Rui de Souza Josgrilberg, ao tratar das experiências humanas com o sagrado, destaca que: “[...] a fenomenologia da religião não pode ser mais do que o que se manifesta na experiência religiosa”¹⁶¹. Neste aspecto, os indícios históricos, a oralidade e observação etnográfica possibilitam o mapeamento dessas experiências. Ainda, segundo Josgrilberg, “[...] o encontro com o sagrado depende de estrutura experiencial que atinge um objeto [ou prática] com sentido religioso [...] que necessitam de experiência concreta da vida no tempo para assumir forma social”¹⁶².

A importância da oralidade na preservação da memória como fonte de aprendizado dentro do Terecô se torna ainda mais evidente quando Quésia Dourado, que ocupa a Diretoria Social da Tenda Nossa Senhora da Conceição, nos apresenta duas doutrinas¹⁶³. A primeira é o Conselho que,

161. JOSGRILBERG, 2012, p. 52.

162. Ibidem.

163. A doutrina é transmitida oralmente e baseada na vivência dentro da comunidade. Envolve os ensinamentos sobre os Orixás, Nkisis e Voduns, ritos, cantigas, oferendas e respeito à ancestralidade. A hierarquia nos terreiros é fundamental, e o conhecimento é passado dos mais velhos para

por meio da reflexão, reforça como a oralidade e a memória caminham juntas. A segunda doutrina, Quésia não identifica o seu nome, mas que também desempenha um papel significativo nesse processo.

CONSELHO

Não mexa em coisas sagradas
E não se intrometa em que não conhece
Entrando num templo de Umbanda

Com todo respeito faça sua prece
Concentre o seu pensamento
Nas coisas divinas em frente ao congá
Não mexa em coisas sagradas
Respeite a Umbanda de Pai Oxalá

Quem quiser chegar-se a Zâmbi
Tem que ser da nossa Umbanda
Tratar sempre com respeito
Todo povo da Aruanda

A nação de Zâmbi é grande
Para todos tem lugar
Suas portas são abertas
Para quem quiser entrar.

Esse ensinamento apresentado na doutrina remete aos princípios fundamentais da Umbanda que reforçam a identidade e a tradição dessa linha espiritual como religião de matriz afro-brasileira. A noção de que “a nação de Zâmbi é grande” e que “para todos tem lugar” expressa o caráter inclusivo e acolhedor da Umbanda, que se mantém fiel às suas raízes ancestrais enquanto se abre à diversidade de manifestações espirituais. Os símbolos e cânticos certamente desempenham um papel crucial na conexão entre os praticantes e suas entidades.¹⁶⁴

os iniciados. O sincretismo religioso também faz parte da tradição, resultado da adaptação histórica dessas religiões. Além disso, a doutrina enfatiza valores como equilíbrio, respeito à natureza e compromisso com a comunidade.

164. FERRETTI; MENDONÇA JÚNIOR, 2011.

Também no Brasil os contos, provérbios, mitos de origem dos orixás, das linhagens que governam os terreiros, as palavras utilizadas nos ritos religiosos e nas adivinhações, transmitidas dos mais velhos aos mais moços, são um aspecto central das comunidades negras. Nos terreiros de candomblé e nas congadas [...] a memória dos grupos é constantemente recitada nos cantos em línguas africanas nos quais palavras africanas se misturam às portuguesas.¹⁶⁵

De fato, essa doutrina é herdeira de uma tradição, em que a palavra tem grande força e prestígio, por se tratar da conduta dentro do templo, mas também reafirma a identidade da Umbanda como um espaço de acolhimento e respeito, onde a fé é vivida e transmitida por meio da oralidade e da prática coletiva.

Durante a pesquisa, não foram cantadas doutrinas aos deuses africanos, e sim a entidades, encantados e como ouvi o surgimento do Terecô. Por esse motivo, os cantos são predominantemente em português contendo palavras de origem africana algumas vezes. Além delas, também aparecem termos indígenas, como se pode observar na transcrição das letras. Quésia nos relata como lhe foi ensinada o que é o Terecô. Ela afirma que o Terecô é retornar à origem africana, é fazer a travessia até o continente africano. Ela responde isso lembrando de uma doutrina que a mãe de santo e a mãe pequena sempre cantam e que representa muito e nos ensina sobre as suas origens no terecô.

Maranhão é Terra de Nagô
Bahia é Terra de Nagô
Aê Banto Lelê
Aê Banto Lelê
Esse Mundo é de Deus Nazaré
Aê Banto Lelê.¹⁶⁶

Através do estudo das práticas religiosas e culturais, é possível identificar a origem do terecô, traçando suas raízes no continente africano e reconhecendo as diversas influências ancestrais. Em muitas doutrinas, especialmente aquelas que abordam a religiosidade afro-brasileira, obser-

165. SOUZA, 2006, p. 137.

166. QUÉSIA DOURADO, 2024.

va-se que os indivíduos que muitas vezes não têm acesso ao letramento racial conseguem, por meio do entendimento dessas práticas, perceber que o terecô possui uma origem africana.

Mais especificamente, o terecô é associado a diferentes grupos étnicos e culturais do continente africano, como os nagôs, bantos, jejes e minas. Dessa forma, o terecô é compreendido como uma expressão que transcende a singularidade de um grupo, sendo um conceito que engloba múltiplas influências e manifestações culturais, representando a rica diversidade da herança africana no Brasil e que é repassada através da oralidade e memória.

Até este momento ficou claro o quanto os cânticos e as doutrinas são importantes para o pertencimento de quem pratica o terecô, garantindo a perpetuação da história por meio da oralidade dos mais velhos. No entanto, ao observar uma última doutrina de Mayra Silva – praticante da religião, mas que não faz parte da casa de Mãe Lídia, embora tenha sido de extrema importância na construção desta pesquisa –, é possível perceber que ela nos conduz a uma outra dimensão dessa tradição, quando ela canta:

Aê Cabloco lá na Mata serenou
Aê Cabloco lá na Mata serenou
Levantei Içar Bandeira Para Cabloco Imperador
Levantei Içar Bandeira Para Cabloco Imperador
Eu tava na Beira do Rio
Quando o Navio Apitou
Tchá Levanta Tambozeiro
Levanta a Bandeira
Porque o Cabloco João da Mata
Chegou.

João da Mata, também conhecido como Caboclo da Bandeira (Rei da Itália), é uma entidade do Terecô que lidera a família de bandeira, os bandeirantes, no Maranhão. Eles dominam diversos ambientes naturais e são mais conhecidos como caçadores e pescadores do que guerreiros. As entidades da família de bandeira são sérias e enérgicas, tanto na dança quanto no canto e comportamento no terreiro. Símbolos como lenços e bandeiras do Brasil, especialmente nas cores verde, amarelo e vermelho, são usados pelos adeptos incorporados com entidades da família de bandeira. Esses

elementos visuais, junto com cânticos que remetem às ondas do mar, à pedra de Itacolomy e ao líder Caboclo da Bandeira, reforçam a identidade e a tradição dessa linha espiritual. A Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição realiza o festejo para João da Mata, a festa do Caboclo da Bandeira uma vez por ano no mês de novembro, por ser a entidade guia da mãe-de santo Lídia Alves da Silva.

Uma outra família de entidades cultuadas no Terecô é a família de Légua Bogi Buá, uma das principais entidades cultuados no Terecô do Maranhão, constituindo assim a mais importante família do panteão de divindades dessa manifestação religiosa, que está associada à região das matas dos cocais, especificamente à cidade de Codó. Segunda a antropóloga Mundicarmo Ferretti, o Terecô é uma prática religiosa “afro-brasileira tradicional de Codó”¹⁶⁷. Sua origem está associada aos cultos que eram praticados por escravizados nas fazendas da região. Além de muito difundido em outras cidades do interior e na capital maranhense, o Terecô é também praticado em outros Estados. Em sua grande maioria, a prática do Terecô está relacionada ao Tambor e Mina e à Umbanda, sendo também denominado de “Encantaria de Barba Soêra”, “Bárbara Soeira”, “Tambor da Mata”, ou “Mata”¹⁶⁸.

A expressão “levanta a bandeira”, citada repetidamente no cântico de Mayra, é carregada de um significado simbólico que remete também ao resgate das origens e ao reconhecimento da presença do Caboclo João da Mata, entidade central na tradição do Terecô. Esse ato de levantar a bandeira é mais do que um gesto físico; ele carrega consigo a ideia de um retorno, de uma celebração da identidade e do pertencimento a uma tradição que transcende o tempo e o espaço. Ao levantar a bandeira, os tambozeiros se conectam com o sagrado, com o ancestral e com as forças que regem sua espiritualidade.

Diante desses aspectos apresentados, sejam eles vivências, aprendizados ou a memória coletiva, torna-se evidente a necessidade de preservar e respeitar essa tradição, garantindo que suas narrativas, ritos e ensinamentos sejam transmitidos às futuras gerações, assegurando sua permanência como um patrimônio cultural e espiritual fundamental.

167. FERRETTI, 2003, p. 95.

168. Ibidem.

Considerações finais

O Terecô, enquanto manifestação cultural e religiosa, transcende a simples realização de rituais e festividades, configurando-se como um elo essencial com a ancestralidade e a memória coletiva das comunidades que o praticam. Sua essência reside na oralidade, elemento fundamental para a preservação e transmissão dos conhecimentos, cânticos e mitos que sustentam essa tradição. Através dessa transmissão oral, o Terecô se mantém vivo, perpetuando-se entre gerações e reafirmando sua importância na vida cotidiana dos seus praticantes.

Além de seu caráter espiritual, o Terecô se revela como um poderoso instrumento de resistência cultural e social. Como muitas outras práticas de matrizes africanas, enfrenta desafios impostos pelo preconceito e pela marginalização, mas persiste como um espaço de afirmação e fortalecimento identitário. Nesse sentido, sua prática representa não apenas um refúgio para os adeptos, mas também um meio de reconstrução da memória e da identidade afro-brasileira, reforçando a resiliência e a importância dessas tradições na sociedade contemporânea.

Por fim, mais do que uma expressão religiosa e cultural, o Terecô se configura como um caminho de renovação e fortalecimento pessoal. Para muitos, ele simboliza um reencontro com suas raízes e com a espiritualidade, promovendo não apenas cura emocional, mas também um senso profundo de pertencimento. A cada celebração, tambor e cântico, os praticantes reafirmam sua ligação com seus ancestrais e com a força vital que permeia suas vidas, mantendo viva essa tradição que resiste e se renova continuamente.

Referências

- ALBERT, Martina. *Encantoria*: uma etnografia sobre pessoas e encantados. 1. ed. São Luís; Curitiba. Edufma; Kotter. 2021.
- ALBERT, Martina; LIMA, Conceição. “A família de Légua está toda na eira”: tramas entre pessoas e encantados. *Etnográfica*, v. 23, n. 2, p. 447-467, jun. 2019.
- ASSUMPÇÃO, Ana Laura; CASTRAL, Paulo César. Memória, identidade e cultura: condições de pertencimento aos espaços da cidade. *Revista Memória em Rede*, v. 14, n. 27, p. 6-32, 2022.

- AMARAL, Ana Lúcia. Pertencimento. Dicionário dos Dirietos Humanos, 2022.
- DA SILVA, Glauber Paiva. *Noções de identidade de Stuart Hall e o diálogo com o patrimônio cultural imaterial*. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 30., 2019, Recife. Anais [...]. Recife: ANPUH, 2019.
- DOURADO, Quésia. (2024). Entrevista realizada em 20 de maio de 2024.
- FERRETTI, Mundicarmo. Pureza nagô e nações africanas no Tambor de Mina do Maranhão. Ciências Sociais e Religião. Porto Alegre, ano 3, n;º 3, out. 2001, p. 75-94.
- FERRETTI, Mundicarmo. Formas Sincréticas das Religiões Afro-Americanas: O Terecô de Codó (MA). *Revista Cadernos de Pesquisa*, São Luís, v. 14, n. 2, p. 95-108, jul./dez. 2003. Disponível em: <https://gurupi.ufma.br/jspui/handle/1/280>.
- FREIRE, Fladney. TERCÊ: entre Memórias, Territórios e Conflitos. *Outros Tempos*, v. 15, n. 25, p. 153-169, 2018. Disponível em: www.academia.edu/54430437/TEREC%C3%94_entre_Mem%C3%B3rias_Territ%C3%B3rios_e_Conflitos. http://www.revista.ueg.br/index.php/revista_geth/article/view/14292
- SOUZA, M. de M. e. *África e Brasil africano*. São Paulo: Ática, 2006.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Trad. De Tomás Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11ª. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- JOSGRILBERG, Rui de Sousa. Fenomenologia e Educação. *Notandum (USP)*, v. 38, p. 5-14, 2012.
- MENDONÇA JÚNIOR, Heriverto N.; FERRETTI, Sérgio F. Mina Lassaô: a performace ritual de dois terreiros de mina em São Luís-MA. *Cadernos de Pesquisa* 18(2), 2011.
- OLIVEIRA, Jorge Itaci de. Orixás e Voduns nos Terreiros de Mina. São Luís, VCR Produções e Publicidades, 1989.
- SALAZAR, Fernando. (2024). Entrevista realizada em 20 de maio de 2024.
- TERECÔ: A FORÇA QUE VEM DA RAIZ. [S. l.: s. n.], 2019. 1 vídeo (25 min). Publicado pelo canal Doc_Terecô. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=RQnBDuAQzrk.

**PARTE II. ORIGENS E NARRATIVAS
HISTÓRICAS - RECORTES QUE
ILUMINAM AS BASES DO SAGRADO EM
SUAS CONSTRUÇÕES SIMBÓLICAS E
NORMATIVAS**

CAPÍTULO 6. SANTOS E RELÍQUIAS NA IDADE MÉDIA: UMA PERSPECTIVA HISTORIOGRÁFICA¹⁶⁹

Fabricio Nascimento de Moura

Introdução

A ideia de santidade e as perspectivas sobre o epíteto de “santo” ou “santa” atribuído a uma pessoa é um reflexo da conjuntura social na qual esses conceitos estão inseridos. Tornar-se santo ou santa era, na sociedade medieval, corresponder às expectativas da época, enquadrar-se num modelo previamente definido. Ninguém era santo ou santa em função de sua “natureza”. Não se tratava de uma iniciativa individual. A sociedade definia os padrões a serem seguidos por aqueles que poderiam ser considerados santos. A santidade era, portanto, um atributo concedido pela coletividade. E como as conjunturas sociais sempre mudam, os atributos da santidade também se modificam.

As relíquias são partes indissociáveis da noção de santidade, como objetos da cultura material vinculados ao corpo da pessoa considerada santa. Definimos as relíquias como um conjunto de objetos sagrados vinculados ao corpo de uma pessoa com atributos pessoais considerados especiais. Estes objetos podem ser partes do seu corpo, seu corpo inteiro, algo que seu corpo tenha tocado ou ainda a representação iconográfica do seu corpo. Por adquirirem atributos sagrados, geralmente após a morte da pessoa com características especiais, as relíquias são objetos que conectam o mundo dos vivos ao mundo dos mortos, produzindo sobre os vivos efeitos que podem ser benéficos ou maléficos.

169. Este texto é parte integrante da tese de doutorado deste autor, defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão (PPGHIS/UFMA).

Neste texto, buscaremos identificar de que maneira parte da historiografia especializada tratou o tema da santidade e das relíquias em parte da Idade Média.

O santo e a noção de santidade na Idade Média

O historiador Guillermo Fatás desenvolveu sua pesquisa a partir da análise da origem da palavra “*santo*”, considerando que os romanos, na Antiguidade, já tinham criado suas próprias formas de veneração de certas pessoas consideradas dignas desta honraria. No texto *La Santidad y sus antecedentes: Santos antiguos y santos anómalos*, o autor sintetiza os procedimentos formais que o cristianismo adotou para a declaração oficial da *santidade* de uma *pessoa* falecida, reforçando a ideia de que somente de um certo ponto de vista, os termos *santo* e *sanctus* significam a mesma coisa. Para Guillermo Fatás, o latim clássico possui palavras cujo significado posterior foi o resultado de uma alteração da semântica inicial: *virtus* era considerado como algo inato e, na sua origem, equivalente à “coragem”. O termo clássico *pietas*, em Roma, estava relacionado com a exigência de uma vingança de sangue.¹⁷⁰ Os significados que estes termos adquiriam poste-

170. Segundo a pesquisadora Regina Maria da Cunha Bustamante, no artigo *Festa das Lemúria: os mortos e a religiosidade na Roma Antiga*, o termo *pietas* é definido usualmente como um sentimento de obrigação, devoção e lealdade para com aqueles que o homem romano estava vinculado por natureza (pais, filhos, parentes). Consequentemente, a *pietas* reunia os integrantes do grupo familiar, unidos sob o poder do *patria potestas*, e relacionada com o passado por meio do culto dos ancestrais. A *pietas* estava associada a sentimentos religiosos dos romanos, que se sentiam protegidos pelos deuses Manes, Lares e Penates. A *pietas*, que também estabelecia um vínculo afetivo entre os integrantes das famílias, alcançava a divindade, compreendendo ainda as suas relações com o sistema político vigente. Assim, sua abrangência envolvia as relações com os familiares, amigos e concidadãos e a atitude considerada ideal em relação aos deuses. A piedade era uma forma de justiça distributiva, orientando as obrigações das pessoas para com os deuses. Considerava-se que essa virtude social era recíproca e os deuses também deveriam cumprir suas obrigações para com as pessoas (BUSTAMANTE, 2011, p. 2-3). O historiador Kyle Schrader afirma, no artigo *Virtus in the Roman World: Generality, Specificity, and Fluidity*, que os romanos interpretavam o termo *virtus* como um fator relevante para a sua conquista do Mediterrâneo. Nesse contexto, a sociedade romana concentrou-se na sua *virtus* militar, um termo que inclui vários componentes das suas técnicas de combate. Contudo, os romanos também usavam a palavra *virtus* para descrever homens, mulheres e objetos que não estavam necessariamente relacionados com a atividade militar. Nesses casos, *virtus* adquiria a conotação de qualidades adjetivas relacionadas à “excelência”. *Virtus* é uma palavra polissêmica que define uma infinidade de ideias e práticas físicas e morais complexas, não definindo necessariamente algo específico. É o contexto do uso que oferece o significado da palavra *virtus*. O grande número de vezes em que *virtus* aparece no léxico latino, bem como as inúmeras conotações e situações diferentes

riormente foram estabelecidos após a simbiose entre a sociedade romana e o cristianismo, que se intensificou a partir do século IV.¹⁷¹

Ainda de acordo com Guillermo Fatás, o termo *sanctus* tem origem no termo *sancio* e está na raiz da palavra “sanção”, quando utilizada para se referir a uma lei que foi “sancionada”, uma vez que santificar é dar caráter inviolável, sagrado a algo ou alguém. A palavra sanção também significa “punição”, considerando o mesmo campo semântico. Em Roma, era possível identificar uma acumulação sucessiva de significados, que iniciava com a proclamação de algo como *sanctus*, no sentido de que era execrável, uma ideia próxima à de uma proibição e, a partir daí, chegava-se à punição da violação do *sanctus*, com uma última “sanção”¹⁷².

Por outro lado, a palavra *sanctus* também tem origem em *sacer*, que, por sua vez, possui a forma arcaica *sakros*. Ademais, o termo *sacer* carece, historicamente, de um comparativo próprio, recorrendo, portanto, à palavra *sanctus*, cujo parentesco original era *sanctio*¹⁷³. O *sagrado*, no *imaginário social* dos antigos romanos, era o oposto do profano e, na origem, não tinha relação com as noções de “bem” ou “mal”. O *sagrado* estava além do alcance das pessoas, e ser “sagrado” poderia até significar ser “executado”: assim, alguém ou algo era declarado sagrado quando era condenado a ser sacrificado aos deuses. O *sacer*, do qual se origina o termo *sanctus*, por analogia e proximidade, não poderia ser tocado sem contaminá-lo, exceto pelos sacerdotes. Uma parte do campo semântico do termo pertence ao inviolável: *sanctus*, suporta uma interdição. Este é o motivo pelo qual o Tribuno da Plebe era inviolável e possuía a condição de *sacrossanto*, sendo o transgressor desta norma condenado à morte. Assim, no caso do Tribuno plebeu, a relação entre o *sacer* e o *sanctus* torna-se mais evidente. Para o

em que a palavra é encontrada, sugerem um uso mais amplo do termo. Contudo, de forma simplificada, é possível apontar três empregos principais do termo *virtus*: um mais geral, que significa “excelência”, e dois significados mais específicos, relacionados ao campo de batalha e à competição aristocrática na República Romana (SCHRADER, 2016, p. 83-84).

171. FATÁS, 2010, p. 13.

172. Ibidem, p. 14.

173. De acordo com Charlton T. Lewis, na obra *An Elementary Latin Dictionary*, o termo *sanctio* (consagração, confirmado como inviolável, confirmação) está associado à palavra *sancio*, que significa tornar sagrado, tornar inviolável, fixar inalteravelmente, estabelecer, nomear, decretar, ordenar, confirmar, ratificar, promulgar (LEWIS, 1890, p. 749).

autor, foi em torno deste conceito inicial que a noção de *santidade* se desenvolveu nas línguas derivadas do latim. Finalmente, pode-se dizer que, em sua origem, o *sacer* era uma condição, uma qualidade original, essencial ou inerente, enquanto *sanctus* era algo que se atribuía por meio de uma ação social concreta, de natureza *ritual*.¹⁷⁴

Sobre a veneração das *pessoas* reputadas *santas*, Guillermo Fatás destaca que o conceito cristão induziu a uma distância e, ao mesmo tempo, uma reverência por elas, mas sob uma perspectiva diferente. A origem da canonização de certas *pessoas* falecidas, cuja vida demonstrava características consideradas socialmente exemplares, está na ideia de que os *santos* agiam como intercessores diante da divindade, uma vez que teriam sido agraciados por ela com dons morais.¹⁷⁵

O pesquisador Jean-Charles Picard afirma, no artigo intitulado *Les Saints dans les Églises latines des origines au IXe Siècle*, que a palavra “santo” nem sempre teve o significado que conhecemos hoje. No latim clássico, a palavra era usada para tudo o que estava relacionado com a divindade ou seu culto, mas também era utilizada para se referir aos altos dignitários do Império, cuja autoridade os tornava invioláveis e, acima de tudo, ao Imperador. Não obstante, *sanctus* também era usado em epitáfios para designar uma pessoa virtuosa. Na linguagem dos cristãos, embora mantendo este último significado, a palavra foi primeiramente usada no plural para designar todos os fiéis que eram “justificados” por sua adesão à Igreja. Mais tarde, o termo tornou-se o título oficial dos bispos. A partir do século V, a palavra *sanctus* tornou-se o qualificativo da pessoa reputada santa, precedendo o seu nome.¹⁷⁶

O historiador Paul Monceaux afirma, no artigo intitulado *Les origines du culte des saints*, que há um ponto no qual todos os estudiosos sobre o assunto concordam: o culto dos santos surgiu a partir do culto dos mártires, tendo origem, pelo menos de forma rudimentar, muito antes de Constantino e da Paz da Igreja. No início, esse culto era feito apenas aos mártires e estava diretamente relacionado com o culto comum dos mortos.

174. FATÁS, 2010, p. 14-15.

175. Ibidem, p. 16.

176. PICARD, 1990, p. 337.

Tais mortos, no contexto das primeiras perseguições, recebiam de suas famílias as mesmas honrarias fúnebres que os demais cristãos. No aniversário do defunto, seus familiares faziam preces e orações junto ao túmulo. Contudo, devido às circunstâncias particulares da morte, muitos cristãos juntavam-se aos familiares e amigos do falecido. Gradualmente, como o mártir havia se tornado um exemplo para a igreja local, toda a comunidade aderiu ao culto familiar. Para o autor, esse é o fato mais relevante da transformação do culto. A partir de então, a família da pessoa socialmente considerada santa poderia emigrar ou se extinguir: a intervenção da comunidade garantia a continuidade do culto. Destarte, o culto aos mártires, que no início era essencialmente familiar, gradualmente tornou-se um rito da Igreja. Após alguns séculos, a transformação foi realizada em todas as regiões nas quais o cristianismo estava presente.¹⁷⁷

Este novo culto tornou-se comum porque os mártires não eram apenas as pessoas que haviam morrido pela comunidade, mas eram considerados também os cristãos mais próximos da divindade, aqueles em quem as suas benesses se manifestavam. Em virtude dessa “dignidade do martírio”, essas pessoas, privilegiadas por sua morte, tornavam-se as protetoras da comunidade diante da divindade: suas preces eram as mais prováveis de serem respondidas e elas eram consideradas as intercessoras ideais. Ademais, venerando os mártires, a Igreja atuou em seu próprio benefício, objetivando provar a sua legitimidade e recomendar-se à divindade. Desse modo, os mártires gradualmente assumiram uma atribuição de sacralidade, que, por uma transformação social, levou à concepção litúrgica de *santidade*, associada a certas pessoas mortas consideradas socialmente privilegiadas.¹⁷⁸

Jean-Charles Picard acrescenta que a celebração dos mártires pela Igreja não esteve presente no Ocidente latino antes do século III. Os cristãos dos primeiros séculos tinham as mesmas práticas fúnebres que os outros habitantes do Império. No aniversário da morte do falecido, os membros da sua família reuniam-se no seu túmulo e compartilhavam uma refeição, parte da qual era oferecida a ele. O primeiro relato sobre as perseguições no Ocidente, a Carta sobre os Mártires de Lião de 177, foi escrita

177. MONCEAUX, 1915, p. 203.

178. Ibidem, p. 204.

para informar aos cristãos da Ásia sobre o ocorrido e não para celebrar os mortos. Os primeiros mártires romanos não eram venerados. A transição do testemunho da morte dos mártires para a organização de um culto pela comunidade cristã ocorreu primeiramente no norte da África.¹⁷⁹

A partir do reinado de Constantino, as condições materiais para a realização do culto dos mártires mudaram. Tornou-se possível construir basílicas nos cemitérios, quase sempre diretamente sobre os túmulos dos mártires. A realização da missa no aniversário da morte da pessoa reputada santa – *natalicium*, o dia de seu nascimento para a “vida eterna” – tornou-se o rito oficial da sua celebração e, no final do século IV, os bispos começaram a coibir as formas tradicionais de veneração, sobretudo os banquetes fúnebres.¹⁸⁰

Contudo, foi somente nas últimas décadas do século IV que ocorreu a mudança mais significativa. Foi neste contexto que, segundo Jean-Charles Picard, a veneração das pessoas socialmente consideradas santas tornou-se um dos aspectos fundamentais da religião cristã, e o seu culto, que até então estava restrito ao norte da África e a algumas regiões da Espanha e de Roma, expandiu-se por todas as regiões nas quais o cristianismo estava presente. Ao realizar a transição da sociedade antiga para a “cidade de Deus”, os cristãos consideravam as pessoas reputadas santas como “amigas” ou “patronas”, que intercediam por eles junto à divindade.¹⁸¹

O número de mártires continuou a aumentar, em parte porque, apesar do fim das perseguições ordenadas pelos imperadores romanos, havia os confrontos entre cristãos, ou entre cristãos e praticantes de outras religiões, e em parte porque novas tumbas eram descobertas frequentemente. Contudo, com o fim das perseguições surgiram novos modelos de pessoas consideradas santas, tais como o asceta e o bispo. Em geral, as narrativas sobre as vidas dos ascetas não apresentavam muitos detalhes sobre seu modo de vida. Esta função pedagógica foi assumida por outros documentos, como os textos de regras ou os conselhos espirituais. O que distinguia o asceta do mártir era que, no imaginário cristão, a divindade

179. PICARD, 1990, p. 338.

180. Ibidem, p. 339.

181. Ibidem, p. 340.

lhe conferia a capacidade de realizar milagres enquanto ele ainda estava vivo. Os cristãos faziam peregrinações aos ascetas como faziam às tumbas dos mártires.¹⁸²

A partir do século VI, a ação das instituições eclesiásticas começou a substituir a ação privada dos “construtores” dos santos. A aristocracia eclesiástica estava preocupada em desenvolver o culto dos mártires, sobretudo dos bispos ou ascetas que estavam sepultados ao redor das muralhas das cidades. Hagiografias eram compostas, os santuários onde foram sepultados eram ampliados e, progressivamente, foram criadas comunidades monásticas para garantir a recepção dos peregrinos e a continuidade do culto.¹⁸³

No século IX ocorreu o desenvolvimento da atividade hagiográfica, cujo principal objetivo era proporcionar novas adaptações das antigas “Vidas dos Santos” a um estilo que correspondesse aos cânones do “Renascimento Carolíngio”. Os textos descreviam os monges, que muitas vezes viviam como eremitas, de forma arcaica e sem correspondência com as preocupações da época em que o monaquismo beneditino de natureza litúrgica havia se estabelecido. Esses textos ofereciam aos cristãos um modelo de comportamento a ser seguido. No imaginário dos hagiógrafos não era possível “tornar-se santo”, caso se permanecesse leigo e a divindade só destinava pessoas de origem aristocrática, bispos ou, mais frequentemente, abades, à santidade. Os hagiógrafos objetivavam, antes de tudo, revelar a eficácia da *virtus* das pessoas reputadas santas e muitas narrativas eram apresentadas como uma série de milagres realizados durante sua vida ou que ocorreram no túmulo após sua morte. Estes milagres tornaram-se, em sua maioria, narrativas sobre processos de cura, exorcismo ou a reparação de uma injustiça. No imaginário social da época, as pessoas consideradas santas defendiam a comunidade que as cultuava, além de castigarem aqueles que as desrespeitavam ou atacavam os mosteiros e as igrejas episcopais.¹⁸⁴

Na historiografia anglo-americana destacamos o trabalho de Peter Brown, intitulado *The cult of the saints – Its Rise and Function in Latin Christianity*. Para o autor, o culto das pessoas reputadas santas, tal como

182. Ibidem, p. 341.

183. Ibidem, p. 342.

184. Ibidem, p. 342-347.

surgiu na Antiguidade, tornou-se parte importante da história cristã nos séculos seguintes e a origem desse culto tem recebido certa atenção dos historiadores, dada a variedade de evidências, tanto literárias quanto arqueológicas. Contudo, para o autor, as implicações do significado do imaginário acerca da união do plano espiritual com o plano material no túmulo de uma pessoa não foram exploradas tão completamente quanto seria necessário. Ainda segundo o autor, esta tarefa exige uma análise pormenorizada dos aspectos da História das Mentalidades das sociedades mediterrânicas.¹⁸⁵

Para Peter Brown, no final do século VI, os túmulos dos santos, que se encontravam nas áreas dos cemitérios para além das muralhas da maioria das cidades do antigo Império Romano Ocidental, haviam se tornado centros da atividade eclesiástica de sua região. Isso porque se acreditava que as *peessoas* socialmente consideradas *santas* estavam “presentes” em suas catacumbas. A ascensão do culto cristão a essas pessoas ocorreu nos grandes cemitérios que se localizavam fora das cidades do mundo romano e, quanto ao manuseio de cadáveres, esse culto passou a envolver a escavação, o deslocamento, o desmembramento – além do toque e do beijo nos ossos dos mortos – e, frequentemente, a sua deposição em áreas das quais os mortos haviam sido excluídos.¹⁸⁶

O impacto desse culto na topografia da cidade romana foi bastante sensível. De acordo com Peter Brown, esse culto destacou as áreas que haviam sido tratadas como antíteses da vida pública da cidade. Ao final deste processo de transformações, a fronteira imemorial entre a cidade dos vivos e a cidade dos mortos foi rompida pela entrada de relíquias e seus relicários em muitas cidades do antigo Império Romano, além do agrupamento de sepulturas comuns ao seu redor. A quebra e a inversão ocasional das antigas barreiras implícitas no culto das pessoas reputadas santas na Alta Idade Média marcaram o fim de uma forma de interpretar a relação entre os mortos e o “universo” e, como consequência, uma mudança das barreiras pelas quais as sociedades mediterrâneas havia circunscrito a sua função, e especialmente daqueles aos quais se estabeleciam laços de parentesco ou de lugar. Os paralelos e antecedentes das religiões antigas contribuíram para a

185. BROWN, 1992, p. 1-2.

186. Ibidem, p. 3.

compreensão do culto cristão das pessoas consideradas santas, em grande parte porque as sociedades antigas se encontravam em um contexto no qual seu imaginário social estava bastante familiarizado com as relações entre o humano e o divino e entre os mortos e os vivos.¹⁸⁷

Peter Brown acrescenta ainda que o historiador, ao analisar a ascensão do culto das pessoas consideradas santas, deve considerar as tendências políticas, sociais e econômicas do fim da Antiguidade que levaram a mudanças no plano das relações sociais. Na Europa ocidental, um Império desarticulou-se, e em todo o Mediterrâneo novas estruturas de relações sociais substituíram as que estavam vigentes no período clássico.¹⁸⁸

A origem e o desenvolvimento do culto das pessoas reputadas santas foram percebidos pelos contemporâneos da época como uma ruptura das fronteiras do imaginário que as sociedades antigas haviam estabelecido entre o plano celeste e o plano terrestre, entre o divino e o humano, entre os vivos e os mortos. Peter Brown questiona se é possível tratar a ruptura das barreiras associadas à ascensão e à articulação pública desse culto como parte integrante dos processos de longa duração associados à noção de “crença popular”. A proposta de resposta oferecida pelo autor é a de que esse culto envolveu mudanças no imaginário social, que foram congruentes com a mudança dos padrões das relações sociais na sociedade imperial romana dos últimos séculos da Antiguidade. Para o autor, este culto designava os seres humanos mortos como dignitários de reverência e os vinculava a lugares precisos e, em muitas regiões, também a representantes específicos, como os bispos.¹⁸⁹

Peter Brown sugere que a ascensão do culto das *pessoas* socialmente consideradas *santas* deve ser compreendida em termos de um direcionamento cada vez maior da sociedade antiga para novas formas de reverência, dirigidas a novos objetos e a novos lugares, orientadas por novos líderes e derivadas de uma nova conjuntura, associada a novas formas de exercício do poder, a novos laços de dependência social e a novas percepções de proteção e justiça em um mundo em constante mudança.¹⁹⁰

187. Ibidem, p. 3-8.

188. Ibidem, p. 21.

189. Ibidem, p. 21-22.

190. Ibidem, p. 22.

Após essa breve apresentação de parte da historiografia acerca da temática da santidade em parte da Idade Média, passamos a identificar as características assumidas pelo culto das relíquias no mesmo período.

As relíquias na sociedade medieval

A historiadora Edina Bozoky afirma, no artigo *Le culte des reliques*, que as origens do culto das relíquias são complexas. Inicialmente, os cristãos (que seguiram a tradição israelita e, ao contrário das religiões antigas, evitaram a prática da cremação dos mortos) cuidavam dos corpos dos mártires que haviam morrido em virtude da sua crença, acreditando estarem imitando Jesus. Para celebrar sua memória, os cristãos costumavam se encontrar em seus túmulos. Em meados do século II, a carta sobre a “Paixão de Policarpo” deixou transparecer que a comunidade de cristãos havia recolhido os restos do corpo carbonizado de Policarpo e os depositado em um espaço que consideravam apropriado para que fossem realizadas celebrações alusivas ao seu martírio¹⁹¹. Durante esses encontros, os cristãos, além de fazerem preces, também organizavam banquetes fúnebres, uma reminiscência da prática das religiões antigas de fazer oferendas aos mortos, antecipando o banquete celestial. Gradualmente, ritos especificamente cristãos deram novo significado a estas práticas e a eucaristia passou a ser celebrada nesses túmulos, com o objetivo de lembrar que a morte de Jesus havia sido imitada pelos mártires.¹⁹²

O culto das relíquias surgiu, então, baseado no conceito de uma força (*virtus*) que se imaginava permanecer viva e ativa nos restos mortais corporais das pessoas socialmente consideradas santas. Essa *virtus* – aquela pela qual Jesus e os seus apóstolos haviam realizado “milagres” – revelava às sociedades da época o poder da divindade. A partir do século IV, os Pais da Igreja passaram a construir narrativas acerca dos milagres que teriam lugar nos túmulos das pessoas consideradas santas. Embora tal fenômeno religioso fosse considerado incompreensível para o imaginário social da época, como os

191. “Desse modo, pudemos mais tarde recolher seus ossos, mais preciosos do que pedras preciosas e mais valiosos do que o ouro, para colocá-los em lugar conveniente. Quando possível, é aí que o Senhor nos permitirá reunir-nos, na alegria e contentamento, para celebrar o aniversário de seu martírio, em memória daqueles que combateram antes de nós, e para exercitar e preparar aqueles que deverão combater no futuro” (Carta do Martírio de Policarpo, Capítulo XVIII, 2-3).

192. BOZOKY, 2005, [n./p.].

mistérios da Trindade ou da Encarnação, acreditava-se que a divindade era a fonte última deste poder. Por volta de 396, Vitricius, bispo de Rouen, na obra *Sobre o louvor dos santos* escreveu que “o Espírito divino anima os santos no céu e seus corpos na terra. Seu sangue, mesmo após o martírio, permanece impregnado com o dom da divindade”. Por volta de 420, Agostinho de Hipona hesitou entre várias interpretações para explicar o poder miraculoso das relíquias. Ele imaginava que a própria divindade agia por meio dos espíritos dos mártires como se eles ainda estivessem vivendo sua vida corporal no plano terreno, ou que intervinham por meio dos anjos.¹⁹³

Havia também a evidência de uma crença de que o corpo, mesmo quando morto, retinha a marca da alma: assim, no imaginário social da época, o poder milagroso dos restos mortais das pessoas reputadas santas era entendido como derivado da “qualidade” da alma que os impregnava. Para a formulação desse imaginário, a crença na encarnação do “Salvador” e na ressurreição dos corpos após o Juízo Final foi fundamental. Cirilo de Jerusalém escreveu que “Cristo trouxe a ressurreição [...] para que se possa acreditar que há um poder enterrado nos corpos santos”¹⁹⁴. Da mesma forma, foi essa crença que permitiu a construção do imaginário social acerca da sublimação do corpo, considerado humilde durante sua vida terrena, mas glorioso na eternidade.¹⁹⁵

Para o imaginário social da época, entre os sinais que atestavam a *virtus* residente nos restos mortais das pessoas reputadas santas, um dos mais importantes era o estado incorrupto dos corpos, às vezes acompanhado de certos fenômenos que atestavam a continuidade da vida, tais como o crescimento dos cabelos, da barba, das unhas, e também o sangue fresco que fluía do corpo. Esses sinais tiveram uma posteridade considerável na literatura hagiográfica, e foram até mesmo evocados como provas para afirmar a santidade da pessoa em questão. No mesmo sentido, as narrativas sobre as visões acerca da luz sobrenatural que envolvia as aparições da divindade, dos anjos e das pessoas consideradas santas também indicava a presença das relíquias e revelava a *virtus* divina que as habitava.¹⁹⁶

193. *A Cidade de Deus*, XXII, IX *apud* BOZOKY, 2005, [n./p.].

194. Catequeses, XVIII, 16.

195. BOZOKY, 2005, [n./p.].

196. *Ibidem*.

Finalmente, imaginava-se que as almas das pessoas reputadas santas já estavam com a divindade, de onde poderiam interceder pelos vivos. Esse conceito de “comunhão de santos”, que atenua a separação entre os vivos e os mortos, também deve ser levado em conta na compreensão do culto das relíquias. Os lugares nos quais os corpos eram mantidos foram considerados como locais de mediação, *loca sancta*, ligando a terra e o céu, o corpo e a alma. Os cristãos frequentavam esses espaços para solicitar os favores das pessoas consideradas santas, acreditando que poderiam entrar em uma relação direta com elas. Estes lugares eram, antes de tudo, os túmulos dos mártires, encimados por edifícios onde o culto era realizado. Eles estavam localizados além das muralhas das cidades, na área do cemitério. Muitos desses lugares tornaram-se santuários de peregrinação, numerosos na parte oriental do Império Romano, onde a implantação do cristianismo foi mais precoce e ampla. Fragmentos de relíquias eram então depositados nas igrejas construídas no interior das cidades. A partir do século VI, o depósito de relíquias em altares tornou-se prática generalizada e, no século VIII, havia se tornado hábito geral.¹⁹⁷

Philippe Cordez destaca, no artigo *Gestion et médiation des collections de reliques au Moyen Age – Le témoignage des authentiques et des inventaires*, que foi a partir de restos de pó, pedaços de ossos ou tecidos que a sociedade medieval escolheu muitos de seus objetos considerados sagrados, tratados como representantes dos poderes da divindade. Para o autor, o fenômeno social das relíquias, que nos dias atuais pode parecer exótico, é um campo ideal de estudos sobre os mecanismos da fabricação de objetos sociais e da forma como eles funcionavam. Os objetos em si não possuem significado e toda a sua representação é oriunda da cultura na qual estão inseridos. Os objetos materiais só adquirem significado quando apreendidos em um determinado sistema de ideias, o que, em última análise, determina a sua instrumentalização social.¹⁹⁸

A sacralidade das relíquias foi construída por meio de um conjunto de instrumentos materiais, performativos e textuais. A sociedade medieval encenou assim, para si mesma, uma reificação das pessoas consideradas

197. BOZOKY, 2005, [n./p.].

198. CORDEZ, 2006, p. 33.

santas que se acreditava como sujeitos dotados da vontade de proteger suas comunidades. Nessa operação, os corpos dessas pessoas tornaram-se objetos sagrados, relíquias que eram manipuladas e mobilizadas a partir de questões sociais. Como resultado, um poder sobrenatural foi instituído socialmente sobre um objeto inanimado, que passou a ser apresentado e reconhecido por aquela sociedade como algo de origem divina, uma inversão que define a própria categoria do objeto sagrado e da sua função na sociedade antiga e medieval.¹⁹⁹

Como intermediários entre as relíquias e a sociedade medieval, os múltiplos textos e imagens que as trouxeram à existência fornecem aos historiadores seus materiais básicos para pesquisas. Seus recipientes, os relicários, e as imagens por meio das quais as relíquias eram exibidas, são o tipo mais comum de evidências. Como a eficácia social das relíquias foi questionada, estes objetos adquiriram um valor próprio, ocupando espaços em museus e atraindo a atenção dos historiadores da História da Arte. Entre as produções escritas, os textos hagiográficos especificavam a identidade das pessoas reputadas santas, enquanto relatos sobre transladações e milagres objetivavam construir a autenticidade das relíquias, demonstrando sua eficácia. Os textos litúrgicos apresentavam os rituais em que tais objetos materiais considerados sagrados estavam inseridos. Não obstante, os textos mais difundidos e considerados os mais importantes eram as autenticações e os inventários.²⁰⁰

Philippe Cordez adverte, no entanto, que há uma falta de interesse entre os historiadores das coleções pelas relíquias. Segundo o autor, provavelmente porque, apesar de sua importância durante a Idade Média, a atração que um dia exerceram sobre os pesquisadores deixou de existir, particularmente em função do interesse pelos grandes objetos de arte. Os raros estudos sobre coleções medievais as reduzem ao renascimento de um mercado de arte, remanescente do modelo antigo, e ignoram as relíquias. No entanto, para o autor, as relíquias podem ser consideradas as coleções medievais por excelência, como conjuntos de objetos selecionados voluntariamente de acordo com o sistema social no qual estavam

199. Ibidem, p. 34.

200. Ibidem

inseridas. Por fim, o autor sugere que um estudo sistemático das coleções de relíquias, que ainda está por ser feito, pode esclarecer muitas questões acerca de suas origens.²⁰¹

André Vauchez acrescenta, no artigo intitulado *Du culte des reliques à celui du précieux sang*, que a importância atribuída às relíquias de Jesus, de Maria e das pessoas socialmente consideradas santas é uma das características fundamentais da sociedade medieval. As relíquias e os Evangelhos eram utilizados nos rituais de juramento, sobretudo em situações nas quais alguém tinha que se justificar diante de acusações graves. As relíquias também eram levadas em procissão pelas cidades, quando o inimigo ou uma epidemia se aproximavam. Ademais, o autor destaca que a ocasião da ostentação de relíquias e as peregrinações aos túmulos das pessoas reputadas santas favoreciam ao recolhimento de presentes junto aos cristãos, sem os quais as catedrais e os santuários da cristandade não poderiam ter sido construídos. Portanto, pode-se dizer que, até o século XII, o culto das pessoas consideradas santas era, em grande parte, semelhante ao das relíquias.²⁰²

Ainda segundo André Vauchez, seu objetivo, ao desenvolver sua pesquisa, é o de situar o poder atribuído às relíquias no contexto religioso da sociedade medieval. Para o autor, a crença na virtude das relíquias remonta aos primeiros séculos do cristianismo e desenvolveu-se em paralelo com o culto realizado em homenagem aos mártires. Para os primeiros cristãos, o exemplo deixado pelos mártires atestava neles a presença de um elemento divino. No imaginário social da época, os corpos dos mártires preservavam, mesmo após a sua morte, o vestígio do poder sobrenatural que os estimulava a suportar o suplício até o fim, tornando-os semelhantes a Jesus. Assim, a partir do século III, tornou-se costume prestar homenagens aos restos mortais dos mártires, seja o corpo inteiro, a cabeça ou os lençóis manchados com seu sangue. Quando o culto cristão foi oficialmente reconhecido pelo Império Romano no século IV, memoriais foram construídos em honra às pessoas reputadas santas nos locais de seu sepultamento ou perto deles, seguidos, em vários lugares, por basílicas destinadas a proteger

201. CORDEZ, 2006, p. 35.

202. VAUCHEZ, 2008, p. 82.

as suas relíquias e a estimular a devoção a elas. No imaginário social da época, os túmulos das pessoas consideradas santas e as igrejas a elas dedicadas constituíam pontos de contato com o sobrenatural e as cidades que possuíam as relíquias beneficiavam-se com elas, seja do ponto de vista político, seja sob o aspecto econômico.²⁰³

Foi nesse contexto que os bispos de Roma basearam a sua reivindicação da primazia da igreja romana sobre as demais igrejas, ao alegarem que Roma abrigava os corpos dos apóstolos Pedro e Paulo. O clero de Constantinopla e as autoridades imperiais em Bizâncio reagiram concentrando na nova capital do Império as relíquias de outras pessoas reputadas santas, tais como André, Lucas, Timóteo, Focas e o profeta Samuel, cujos restos mortais foram conduzidos em procissão desde Jerusalém até as margens do Bósforo. Contudo, geralmente, qualquer cidade do mundo romano, seja no Oriente ou no Ocidente, que possuía o corpo de uma ou mais pessoas consideradas santas, acreditava ser “purificada” pelo sangue derramado pelos mártires. No imaginário social da época, quanto mais relíquias se pudesse acumular em um determinado lugar, mais se proliferava o sentimento de proteção contra todo tipo de adversidade. Tratava-se da construção social de um tipo de “escudo espiritual”, cuja eficácia ninguém duvidava.²⁰⁴

Outro fenômeno, combinado com o anterior, deu ao culto das relíquias um lugar central, que não possuía inicialmente, no cristianismo. A relevância social das relíquias aumentou consideravelmente a partir do momento em que o cristianismo se espalhou pelo campo e, sobretudo, a partir do momento em que foi adotado pelas populações germânicas alheias às tradições culturais da sociedade romana. Ao não compreenderem o dogma e o discurso teológico do clero, os “bárbaros” favoreceram as manifestações sensíveis da sua nova divindade e das pessoas reputadas santas, cujo poder espiritual atestavam por meio das vitórias militares e dos relatos sobre os “milagres” de seus seguidores, adotando ainda o culto das relíquias, consideradas por eles como um tipo de amuleto ou talismã. A virtude que emanava das relíquias era considerada por essas sociedades como uma

203. Ibidem, p. 82-83.

204. Ibidem.

força imanente, a qual entendiam que não era necessário compreender a sua origem. A conexão com a crença cristã foi assegurada pelo clero, que estabeleceu uma relação causal entre os relatos de milagres que ocorriam nos túmulos das pessoas consideradas santas e os supostos méritos de seus autores, atestados pelas hagiografias.²⁰⁵

De acordo com o autor Andrea Nicolotti, no texto intitulado *Doni e controdoni nel culto delle reliquie*, o culto às relíquias cristãs pode ser interpretado como a expressão do desejo de perpetuar a memória de pessoas consideradas santas e de estimular a sua veneração. Esse culto, que foi inicialmente dedicado aos restos mortais dos mártires e de certos personagens bíblicos, estendeu-se, posteriormente, aos corpos de todas as pessoas reputadas santas e a objetos materiais que eventualmente haviam entrado em contato com elas. Nos primeiros séculos da religião cristã, a veneração das relíquias era realizada geralmente nos cemitérios, onde eram conservadas. Contudo, com o passar do tempo e com a expansão do cristianismo, esse antigo costume passou a ser acompanhado pelo hábito de movê-las de sua localização original para colocá-las em outros santuários, com a finalidade de alcançar um maior número de pessoas. O movimento das relíquias, conhecido como transladação, também foi estimulado pela crença de que a proximidade física com elas produziria efeitos benéficos para as pessoas e para a região circundante. Acreditava-se, por exemplo, que as relíquias protegeriam uma cidade contra desastres naturais e contra o cerco do inimigo e pensava-se que a sua presença poderia provocar curas, conversões, milagres, visões e a libertação de prisioneiros. A posse de relíquias tornou-se imprescindível, quando o costume de depositar os restos mortais de uma pessoa considerada santa em cada altar da igreja se generalizou entre os séculos III e IV. A presença das relíquias no altar era uma forma tangível de posse do espaço consagrado pela pessoa reputada santa. Consequentemente, em tempos de crescimento demográfico e expansão religiosa, a construção de novas igrejas criou uma grande demanda por relíquias, o que favoreceu ao crescimento proporcional da oferta. No Ocidente, por exemplo, a busca por relíquias atingiu seu apogeu entre meados dos séculos VIII e IX em virtude da expansão carolíngia em direção ao norte e ao leste da Europa.²⁰⁶

205. VAUCHEZ, 2008, p. 83-84.

206. Ibidem, p. 401-402.

Para Andrea Nicolotti é interessante considerar ainda que as relíquias, quando observadas fora de um contexto muito específico de crenças religiosas geralmente são objetos sem nenhum valor discernível ou de uso prático. No contexto religioso, no entanto, as relíquias assumem as características de *semióforos*²⁰⁷, objetos que trazem em si um significado ligado a algo invisível e incomensurável que, no imaginário social em questão, são percebidos como possuidores de um valor tangível. O valor atribuído a uma relíquia, contudo, não era espontâneo: algumas relíquias eram consideradas mais valiosas do que outras, e era comum que algumas fossem consideradas totalmente, ou quase totalmente, sem valor. A valorização de uma relíquia dependia de uma série de fatores: o seu tipo, a sua integridade, a sua história, a consideração social atribuída à pessoa a quem estava relacionada e a promoção feita pelas autoridades eclesiásticas e civis. Entretanto, é interessante salientar que o julgamento de valor de uma relíquia nem sempre permanecia o mesmo: a admiração por elas poderia diminuir com o tempo, caso não fosse continuamente renovada por meio de celebrações públicas como uma transladação, uma redescoberta ou alguma narrativa acerca de um “milagre”. Quando uma relíquia não atraía mais a atenção dos cristãos para si mesma, tornava-se quase indistinguível de qualquer outro objeto comum.²⁰⁸

A pesquisadora Giovanna Casagrande afirma, no artigo *Il culto delle reliquie nel Medioevo*, que, por volta do século XI, ou seja, antes da Primeira Cruzada (1096-1099), o monge Radulphus Glaber descreve um contexto de intensa movimentação social, em que peregrinos de todas as origens se deslocavam em direção à chamada “Terra Santa”. Nessa conjuntura, as relíquias eram encontradas em várias partes da França e seu culto atraía muitas pessoas. As Cruzadas, segundo a autora, aumentaram o fluxo de pessoas do Ocidente para o Oriente e o influxo de relíquias na direção oposta.²⁰⁹

207. De acordo com Krzysztof Pomian, no verbete intitulado *Coleção*, semióforos seriam objetos materiais que não teriam utilidade prática, mas que representariam simbolicamente o invisível, sendo, portanto, portadores de um significado. O significado de um semióforo é revelado quando esse se torna visível. Dessa forma, o autor conclui que a celebração eleva o grau de plenitude de um semióforo e que a sua utilidade e o seu significado são, simultaneamente, excludentes, ou seja, quanto maior o significado simbólico de um objeto, menor será a sua utilidade prática. O inverso também se aplica (POMIAN, 1984, p. 71-72).

208. Ibidem, p. 402.

209. CASAGRANDE, 2012, p. 2.

No âmbito do culto das relíquias, qualquer coisa poderia acontecer: que fossem furtadas, redescobertas, inventadas, alteradas ou multiplicadas. Ademais, era, segundo Giovanna Casagrande, relativamente complexo o processo de distinção entre a devoção, por um lado, e a fraude ou interesses concretos e materiais deliberados, por outro. Todavia, a sociedade da época estava bem-disposta a venerar as relíquias consideradas autênticas, ainda que não importasse muito o quanto e se tais relíquias eram verdadeiras ou falsas.²¹⁰

De acordo com Giovanna Casagrande, todo o período medieval foi permeado pela busca por relíquias. Trata-se de um fenômeno inequívoco que respondia às necessidades do que pode ser classificado como “religiosidade popular”²¹¹. Aquela era uma religiosidade totalmente independente do *status* social, mas que afetava a todos, ricos e pobres, poderosos ou não. Havia, portanto, um conjunto de crenças e suas manifestações, que se expressavam na concretude da materialidade dos atos de tocar e ver. Havia uma sociedade disposta a acreditar, o que fazia com que a autenticidade das relíquias fosse relegada a um segundo plano. A sociedade medieval vivia sob os desígnios de sua divindade e estava imersa na dimensão sobrenatural. Analisar a sociedade medieval significa lidar com uma visão de crença particularmente sincera e, até certo ponto, quase inquestionável. O culto das relíquias é uma das grandes expressões de tal crença.²¹²

O imaginário social medieval era caracterizado pela presença do sobrenatural e pela ideia da intervenção constante da divindade. O mal, as

210. CASAGRANDE, 2012, p. 2.

211. Oronzo Giordano define religiosidade popular como manifestações religiosas de massa, na obra *Religiosidad Popular en la Alta Edad Media* (GIORDANO, 1983, p. 9). Segundo o autor, a fisiologia da religiosidade popular apresenta uma estrutura complexa e variada, com formas expressivas ora de simplicidade linear, ora de contradições inesperadas. A própria expressão religiosidade popular carece de um significado unívoco, de um conteúdo preciso, e nem sempre é aceita e compartilhada pacificamente pelos estudiosos (Ibidem, p. 10-11). José Sánchez Herrero afirma, no artigo *La Religiosidad popular cristiana medieval*, que o termo “popular” está vinculado à noção de “povo”, que não se opõe aos ricos, aos intelectuais ou aos governantes, mas considera ainda as pessoas comuns, simples, ou seja, aquelas esquecidas pela elite. Segundo o autor, a “religiosidade”, e suas manifestações entre as pessoas, está vinculada a tudo o que se relaciona com a divindade, com o transcendental e com o além. Estes aspectos não se apresentavam como um discurso intelectual sobre a divindade, mas como algo que afetava as pessoas em termos de sua concepção de vida após a morte: para o imaginário social da época, uma boa vida após a morte dependia de um conjunto de crenças e os atos morais os quais as pessoas deveriam adotar. (HERRERO, 2006, p. 466).

212. CASAGRANDE, 2012, p. 2-3.

forças malévolas e o inferno eram bastante temidos e, para combatê-los, a sociedade medieval recorria ao culto das pessoas consideradas santas, cujas relíquias, verdadeiras ou não, se tornaram objetos de veneração, necessários também para a consagração dos altares.²¹³

O culto às pessoas reputadas santas e suas relíquias não surgiu na Idade Média. Essas questões religiosas já estavam sendo discutidas no tempo de Jerônimo, que interveio, afirmando que “não adoramos as relíquias dos mártires... honramo-las, mas adoramos Aquele de quem são testemunhas” (Epístola 109). Contudo, foi na Idade Média que esse culto se desenvolveu. Os períodos carolíngio e otomano (séculos VIII ao XI) e o desenvolvimento das fundações monásticas aumentaram sua busca e difusão.²¹⁴ Para Giovanna Casagrande, as relíquias não apenas se tornaram o foco da devoção popular, mas também conferiram prestígio e poder político às cidades que as abrigavam.²¹⁵

Considerações finais

As pessoas consideradas santas e o culto às suas relíquias estão indissociavelmente ligados. Os estudos sobre as manifestações da religiosidade na Idade Média não podem ignorar a relevância dessa relação. A celebração da memória das pessoas consideradas santas surge inicialmente a partir da realização dos ritos fúnebres em honra aos mártires. Com o fim das chamadas perseguições aos cristãos, novas modalidades de santidade são desenvolvidas, atendendo à demanda dos novos tempos. No contexto de tolerância imperial, passou a ser considerado santo aquele que abdicava das benesses materiais para viver uma vida simples, como eremita no deserto. Em ambos os casos, no entanto, a perspectiva de uma ascese negativa estava presente: da morte em nome da crença, passou-se à mortificação do corpo ainda em vida. Apesar da mudança de conjuntura, a ideia de que a santidade se alcançava pela via do sofrimento ainda estava presente.

As pessoas consideradas santas adquiriram importância para suas comunidades, atuando como interventoras entre os seres humanos e a di-

213. Ibidem, p. 3.

214. Ibidem.

215. Ibidem, p. 4.

vindade. O imaginário sobre os seus poderes sobrenaturais garantia a fama da sua santidade. Tais poderes permaneciam ativos mesmo após a morte de uma pessoa considerada santa, por meio de suas relíquias. Para a sociedade medieval, uma das principais propriedades das relíquias era a sua capacidade taumatúrgica. São abundantes, nas hagiografias, os relatos de pessoas que teriam sido curadas na presença dos restos mortais dos santos. As relíquias eram a manifestação material do sagrado, reforçando a ligação entre as comunidades cívicas e a divindade, entre a vida e a morte.

Referências

- BOZOKY, Edina. Le culte des reliques. *Clio – Voyages Culturels*. 2005. Disponível em https://ssl.clio.fr/bibliotheque/bibliothequeenligne/le_culte_des_reliques.
- BROWN, Peter. *The cult of the saints – Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- BUSTAMANTE, Regina M. da. C. Festa das Lemuria: os mortos e a religiosidade na Roma Antiga. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., 2011, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: ANPUH, 2011.
- CASAGRANDE, Giovanna. Il culto delle reliquie nel Medioevo. In: RAVA, Eleonora; SEDDA, Fillipo. (orgs.). *Dalla Reliquia alle reliquie: La santità di Rosa visibile e tangibile*. Mostra di oggetti sacri e documenti. Viterbo: Chiostro del Monastero di Santa Rosa, 2012.
- CORDEZ, Philippe. Gestion et médiation des collections de reliques au Moyen Age Le témoignage des authentiques et des inventaires. In: DEUFFIC, Jean-Luc. (org.): *Reliques et sainteté dans l'espace medieval*. Saint Denis: Pecia – ressources en médiévistique, 2006.
- FATÁS, Guillermo. La Santidad y sus antecedentes. Santos antiguos y santos anómalos. *Jerónimo Zurita*, n. 85, p. 13-38, 2010.
- GIORDANO, Oronzo. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid: Editorial Gredos, 1983.
- HERRERO, José Sanches. La Religiosidad popular cristiana medieval. *Estudos em homenagem ao professor Doutor José Marques*, Porto, v. 1-4, p. 465-478, 2006.

- LEWIS, Charlton T. *An Elementary Latin Dictionary*. New York: Harper & Brothers, 1890.
- MONCEAUX, Paul. Les origines du culte des saints. *Journal des Savants*, 13 année, p. 203-213, maio 1915.
- NICOLOTTI, Andrea. Doni e controdoni nel culto delle reliquie. In: CUNIBERTI, G. (org.) *Dono, contro dono e corruzione – Ricerche storiche e dialogo interdisciplinare*. Alessandria: Edizioni dell’Orso, 2017.
- PICARD, Jean-Charles. Les saints dans les églises latines des origines au IXe siècle. *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, Paris, n. 14, 1990.
- KRZYSZTOF, Pomian. Coleção. *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 1. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa Da Moeda, 1984.
- SCHRADER, Kyle. Virtus in the Roman World: Generality, Specificity, and Fluidity. *The Gettysburg Historical Journal*, Gettysburg College, v. 15, p. 83-107, 2016.
- VAUCHEZ, André. Du culte des reliques à celui du Précieux Sang. *Tabularia*, Les “Précieux Sangs”: reliques et dévotions, p. 81-88, 2008. Disponível em <https://journals.openedition.org/tabularia/432>.

CAPÍTULO 7. A DUALIDADE DA SIMBOLOGIA LUPINA NA MITOLOGIA ESCANDINAVA

Weber Albuquerque Neiva Filho

Introdução

O simbolismo do lobo dentro da mitologia nórdica, especialmente na representação da licantrópia, provocou diversos estudos e conjecturas ao longo das décadas, com uma forte presença na cultura popular recente. Por intermédio de quadrinhos, livros, filmes e outros, a presença dessa figura permanece viva, provocando ainda mais questionamentos e reflexões quanto ao nível de importância e às associações de suas representações, especialmente no medievo.

O licantrópico (ou lobisomem) é alguém capaz de transformar-se em um misto de fera e homem, com certo destaque em histórias de fantasia e terror. Bastante presente e associado aos males, maldições e as bruxas²¹⁶, é possível discutir uma nova representação destes seres nas histórias de fantasia e terror em diversas mídias diferentes²¹⁷, especialmente na idealização de uma batalha entre os vampiros e os lobisomens na contemporaneidade²¹⁸.

216. DAVIDSON; CANINO, 1990; GUÐMUNDSDÓTTIR, 2007.

217. Há um influxo na inserção do lobisomem no imaginário atual durante o século XX. Essa presença inicia-se em contos, livros e filmes de terror (sendo *The Wolf Man* um dos primeiros em 1941), diversificando-se com o uso dos gêneros de fantasia ao ponto de sua presença em jogos de RPG (*Dungeons & Dragons* representa os lobisomens como inimigos desde sua primeira edição em 1974 até uma raça jogável na terceira em 2000), contos fantásticos e até a ligação dessa figura com a do vampiro, por vezes colocada em direta oposição (algo visto em um primeiro momento na obra *Drácula*, de Bram Stoker) como inimigos mortais.

218. Entre outros, pode-se destacar os livros de RPG da editora White Wolf (com *Vampire: The Masquerade* e *Werewolf: The Apocalypse*), livros (a saga de romance *Crepúsculo*, que obteve grande sucesso de público) e até filmes como a franquia *Underworld* (que narra o conflito em uma perspectiva de uma guerra secreta e modernizada entre os clãs).

Dentro do imaginário escandinavo, o lobo é símbolo de ferocidade, crueldade e fome, em grande parte pela presença do mito de Fenrir, o filho de Loki que causava terror em todos os deuses com exceção de Týr.²¹⁹ Os guerreiros a ele associados buscam essa força vinda da selvageria, que os tornaria poderosos em um limiar sobrenatural, concedendo imunidade aos danos em combate.

Sejam como ditados e crenças populares, personagens em histórias de terror ou até como possíveis escolhidos para proteger a natureza, a simbologia lupina e, por consequência, do licantropo reforçam a pertinência e a necessidade de uma discussão mais aprofundada. Há certa concordância no imaginário belicoso entre autores em diferentes épocas, contudo, é preciso ponderar sobre a possibilidade de uma representação mais ampla. O objetivo deste capítulo é apresentar uma ideia inicialmente sutil, recusando ou aceitando as características de acordo com a associação no imaginário. Um símbolo cuja destruição e voracidade é percebida em aspectos em si opostos.

O lobo no imaginário nórdico

De modo a compreender com maior exatidão a representação da voracidade contida no imaginário lupino, é necessário observar como ela é apresentada de fato. A primeira figura de destaque é o já mencionado filho de Loki, Fenrirsúlfr (outro nome a ele associado), e os mitos que o cercam. O lobo gigante é mantido acorrentado devido ao seu insaciável apetite e sua força, sendo Týr o único entre os deuses disposto a alimentá-lo.

Com o intento de conter a besta, por duas vezes tentam acorrentá-lo, mas as correntes são destruídas com facilidade. Na terceira vez, contudo, os deuses utilizam algo especialmente feito por anões, e o lobo apenas aceita ser acorrentado caso algum deles coloque uma de suas mãos em sua boca. Týr novamente é o único candidato, levando-o a ter seu membro devorado quando Fenrir percebe que é incapaz de romper as amarras mágicas.

Tal temor, contudo, possui fundamento: segundo a profecia, Odin, o líder dos Aesir²²⁰, pereceria durante o *Ragnarök* (a destruição do mundo

219. DAVIDSON, 1969.

220. Os deuses nórdicos subdividem-se em duas categorias distintas: os Aesir (voltados para o combate) e os Vanir (mais conectados com o mundo natural). Os dois grupos estavam em direta oposição,

como entendiam os escandinavos) em combate contra o monstro após sua eventual libertação, após acumular forças para destruir Gleipnir e, por fim, ser morto por Vidar, um dos filhos do Pai-de-Todos. Considerando o poder e as capacidades do deus, narradas em outros poemas e nas *Eddas*, sua morte não é algo simples ou fácil de ser executada, algo que acaba por reforçar a capacidade destrutiva da criatura acorrentada.

A passagem a seguir aborda Fenrir:

Então Gangleri falou: ‘Maravilhosos e doentios são os filhos de Loki, mas toda a sua descendência possuem grandioso poder. Por que então os Æsir mataram o Lobo, visto que dele esperam a maldade? Hárr responde: A estima dos deuses por sua terra sagrada é tão grande que eles jamais manchariam seu santuário com o sangue do Lobo, mesmo que (assim dizem as profecias) ele será o assassino de Odin.’²²¹

Mesmo que os deuses soubessem da profecia que seria ele responsável da morte de Odin, eles se recusam a executar o lobo, mantendo-o vivo para reforçar a sacralidade de seu santuário, Asgard. Gangleri também ressalta quão perigosos e poderosos são os filhos de Loki, algo significativo ao considerar que todos eles terão papéis importantes durante o Ragnarök. A *Völuspá*²²² narra tal conflito nos versos 53 e 55:

Então começa uma nova dor para Hlín,
Quando então Odin for enfrentar o lobo
E o justo matador de Beli buscar Surtr
Pois ali então morrerá a felicidade de Frigga

E por fim chega o poderoso filho do Pai-de-Todos
Vidar, para lutar contra a besta furiosa
O filho do gigante ele transpassa sua espada
Até o coração: seu pai está vingado.²²³

algo que gerou combates e guerras. A trégua foi obtida após um acordo, onde dois membros de cada grupo foram ofertados ao outro como reféns, reforçando a necessidade de confiança e paz entre eles.

221. STURLSON, 1996, p. 45.

222. A *Völuspá* (A Profecia da Vidente) é um poema presente na Edda Poética, que aborda as revelações de uma profetiza (uma völv) sobre o futuro do mundo nórdico. Autores como Lindow (2001) ressaltam a beleza e a eloquência do texto para o estudo da mitologia escandinava.

223. As fontes primárias utilizadas são baseadas nas traduções de alguns autores para o inglês antigo. Para uma versão em português da *Völuspá*, ver Miranda (2018).

A queda de Odin e a dor de sua esposa, Frigga, são narradas na primeira parte. A vingança da família do Pai-de-Todos é o foco da segunda. O poema narra diversos acontecimentos importantes para o encerramento do ciclo, e a destruição do antigo se faz necessário.

Os descendentes de Fenrir, Sköll e Hati²²⁴ são narrados como perseguidores do sol e da lua, e o fim dos tempos se iniciará quando estes forem capazes de alcançar seus alvos e, por fim, devorá-los, encerrando o ciclo entre o dia e a noite. A força da imagem passada por estes dois seres mitológicos é reforçada até mesmo em seus nomes²²⁵. Os lobos gigantes também são descritos na Edda em Prosa:

Então disse Gangleri: ‘Sol se move rápido, quase como se estivesse com medo: ela não conseguiria acelerar seu curso ainda mais se ela temesse sua destruição. Então Hárr respondeu: ‘Não é surpresa que ela corra furiosamente: pois aquele que a busca está sempre perto, e ela não tem como escapar ou fugir.’ Então disse Gangleri: ‘Quem é ele que lhe causa tamanho desconforto?’ Hárr respondeu: ‘São os dois loboso, e aquele que a persegue é chamado de Sköll; ela o teme, e ele eventualmente a alcançará. Mas aquele que salta antes dela é chamado de Hati. Ele anseia para consumir a lua, e assim o será.’ Então falou Gangleri: ‘Qual é a raça dos lobos?’ Hárr retrucou: ‘Uma bruxa vive para o leste de Midgard, na Floresta de Ferro: nela habita as mulheres-troll, também conhecidas como mulheres da Floresta de Ferro. A velha bruxa gera muitos filhos gigantes, e todos são da forma de lobos; e dessa fonte saem estes lobos. O ditado diz assim: desta raça nascerá aquele que será o mais forte de todos, aquele chamado de Caçador da Lua; ele se alimentará da carne dos homens mortos, e ele devorará a lua, e derramará sangue nos céus, e então Sol perderá seu brilho e os ventos neste dia serão inquietos e sem rumo.’²²⁶

O medo do sol e da lua é perceptível de tal modo que motiva Gangleri a perguntar qual seria a razão que o motiva. Ao receber a resposta, ele indaga sobre a descendência dos animais monstruosos, o que leva Hárr a

224. Embora os textos apresentem os três animais, alguns autores teorizam a possibilidade de que eles sejam na verdade apenas uma só entidade baseadas em uma constelação que se assemelhava ao formato da boca de um lobo. Para maiores informações, ver Simek (2007).

225. Sköll pode ser traduzido como *treachery* (deslealdade ou traição) e Hati como *hate* (ódio).

226. STURLSON, 1996, p. 23-24.

comentar sobre a bruxa que deu luz aos dois lobos, e o seu destino de consumir e apagar o céu.

A participação de Fenrir e sua prole nos eventos que antecedem o fim de tudo é significativo, e traduz com bastante precisão um sentimento constante na simbologia lupina: a voracidade capaz de destruir tudo. Eles são seres de imenso poder e impossíveis de serem controlados de verdade. Sua contenção é temporária, e a consequência de sua libertação (sendo real ou metafórica) causa devastação para todos.

Essa visão do lobo como um ser devastador é predominante em outras obras, porém em um aspecto social. Dentro da *Volsunga* há dois momentos pertinentes a serem citados. Sigi, filho de Odin e ancestral dos Volsungos²²⁷, comete um assassinato e, quando é descoberto, obrigam-no a abandonar tudo o que possui, sendo banido para longe do povo. Curiosamente, a descrição feita dentro da narrativa faz clara menção ao lobo, usando uma expressão que se traduz aproximadamente para algo como “ser um lobo em locais sagrados”²²⁸.

A ideia de que o homem cometesse um crime era inaceitável para o escandinavo, tanto que se alguém fosse assassinado, sua família teria direito a cometer um assassinato também, de modo que obtenha a vingança merecida. Evocar o imaginário do lobo em tal situação reforça a ideia de uma selvageria capaz de destruir até mesmo o pacto e o bem-estar social, justificando a decisão de remover alguém tão perigoso do local onde os humanos habitam e o direcionar para a floresta, algo mais apropriado ao ato cometido.

De fato, o que entendemos é que sair do estado natural e comum do homem a ponto de tirar a vida de outro era considerado animalesco. Vale ressaltar que esse estado se dá dentro da sociedade comum, sem qualquer fator externo como uma guerra. Sem uma justificativa plausível, matar é ceder ao brutal e grotesco, era em si tornar-se um lobo, que a tudo e a todos devora. E claro, não é possível, de qualquer modo, manter alguém dessa forma dentro de uma sociedade. A punição é clara, e não há chances para

227. Os Volsungos são os descendentes do rei Volsung, como narrado na *Volsunga Saga*.

228. No original: “Thus it is well seen that Sigi has slain the thrall and murdered him; so he is given forth to be a wolf in holy places”.

redenção: sua casa agora é a selvageria e a fome, como o lobo que ele agora passa a ser.

Ainda dentro da Volsunga, é possível encontrar outro momento em que a figura do lobo é atrelada aos atos sórdidos. Na verdade, todo e qualquer ato que possa, de forma literal ou não, remeter a um ato de traição ou de violência acima do “aceitável” para a sociedade era reconhecida como um ato lupino.

Nas palavras de Brynhild²²⁹ encontramos *mains* um momento de aviso e alerta, reinvocando esse imaginário já previamente destacado: Jamais acredite naquele a quem tu ceifaste a vida do pai, irmão ou qualquer parente próximo, pois mesmo que seja jovem, muitas vezes o lobo se esconde na juventude²³⁰. A valquíria²³¹ aconselha o herói Sigurd a não deixar quaisquer parentes vivos dos homens que houver matado, não importando a idade, pois os lobos podem ser encontrados até nos mais jovens.

A metáfora feita por Brynhild em discutir sua vasta sabedoria com aquele que seria seu salvador reforça a ideia da sordidez, da violência e traição como características inerentes aos lobos. O uso da palavra transcreve o desejo de vingança que pode vir a nascer na criança ou adulto pela perda de um familiar nas mãos de um vilão; vilão este que poderia ser destruído, e que fosse a atitude absolutamente comum de esperar a vingança de uma família sobre uma pessoa ou outra família que estivesse envolvida no ato. E não apenas é algo comum tal associação, como também ela é venerada por Sigurd, ao afirmar que não existe pessoa mais sábia do que Brynhild, agradecendo-lhe pelos conselhos. Ou seja, o pen-

229. Brynhild é a Valquíria que encontra Sigurd durante a *Volsunga Saga*. Ao desrespeitar uma ordem direta de Odin, o Pai-de-Todos a condena ao casamento e a remove de seu posto. Brynhild, por sua vez, afirma que apenas um homem valoroso poderia tê-la como esposa, e então adormece em um castelo protegida por um círculo de fogo. Após Sigurd derrotar o dragão Fafnir, ele ouve os pássaros (poder que ele obtém após ter contato com o sangue da fera) falarem sobre a Valquíria, e então parte em busca dela. Mesmo perdendo o antigo posto, Brynhild ainda é reverenciada como uma grandiosa guerreira e seus conselhos são apreciados por Sigurd. Apesar de realizarem uma promessa de permanecer juntos, a saga encerra-se como a morte do casal.

230. VOLSUNGA, p. 76, grifo nosso.

231. O termo correto a qual devemos nos referir à Brynhild é “Shield Maiden” (Dama do Escudo, em tradução livre). Mesmo sem a utilização do termo “Valquíria”, ela é considerada por muitos pesquisadores o maior exemplo dessa classe guerreira, portanto o uso da palavra durante nossa explicação.

samento transcrito aqui indica o estigma de ser associado, ainda que hipoteticamente, ao lobo.

Outra fonte que contém um exemplo desse aspecto social do imaginário é o *HelgakvithaHundingsbana II*. O poema conta a história de um homem chamado Helgi que depois de muitos combates acaba se casando com Sigrún. Porém, Dag, o irmão de sua esposa, faz um sacrifício a Odin para que ele seja capaz de assassinar o guerreiro e futuro cunhado, responsável pela morte de seu pai e irmãos. O Pai-de-Todos ouve seu clamor e concede seu desejo por meio de um artefato: uma lança para que ele possa realizar tal feito.²³² Quando ele executa a morte, corre para informar a irmã do que ele acabara de realizar. Sigrún, triste e furiosa com o ato do irmão, lança sobre ele uma terrível maldição:

E disse Sigrún:

“Podes agora rasgar todos os juramentos
Que com Helgi tu juraste,
Pela água brilhante de Leipt
E pela pedra fria de Uth

O navio em que tu estiveres não velejará,
Mesmo que um vento favorável venha em seguida,
Os cavalos que tu cavalgares não correrão,
Mesmo que cansado estejas tu de fugir de teu inimigo

A espada que tu portares não irá ferir
Até que por tua própria cabeça ela cante
E a vingança será minha, pela morte de Helgi
Foste tu um lobo, nas florestas afora,
Sem nada possuir, e desconhecendo a alegria,
Não tendo comida alguma, exceto os corpos para te alimentar.

Sigrún destaca o ato desonrado de seu irmão Dag, que fora poupado por Helgi após realizar um juramento. Nos momentos finais, a irmã o compara a um lobo, por agir de forma traiçoeira e cruel, visto que não só quebrou aquilo que havia sido prometido ao cunhado, mas também neces-

232. Há a possibilidade de que essa lança seja a arma sagrada associada ao deus Odin, *Gugnir*, cujas propriedades místicas permitiam que seu eventual portador jamais errasse seu alvo.

sitou da benção de um deus para executar sua vingança. Em concordância com o pensamento social, a maldição lançada por Helgi elude ao comportamento voraz da simbologia lupina até aqui apresentada.

As atitudes monstruosas revelam um lado lupino presente nos homens, ainda que por meio de alusões. O mito possui uma função social, algo que ressoa diretamente com a sociedade em que habita, explicando-a.²³³ Os exemplos previamente apresentados justificam a insegurança e a suspeita com aqueles que, porventura, tornam-se lobos por meio de suas atitudes. Considerando os exemplos mitológicos presentes nas Eddas e nas Sagas, a crença e a direta associação da violência e da selvageria com o imaginário lupino é coerente.

Dentro do contexto social escandinavo, pessoas que cometiam crimes hediondos eram afastadas de suas tribos e vilarejos. Sua punição constituía-se em exílio para as florestas, sem qualquer forma de instrumento ou arma; a expectativa é que os lobos presentes nestas áreas reduzissem as chances de sobrevivência dos condenados.²³⁴

Wettstein afirma que, graças ao contexto em que suas condenações eram proferidas, o hábito era referir-se a tais criminosos também pela alcunha de lobo, pois em nada se diferenciavam dos animais, tanto pelo temor quanto pela ferocidade. A figura lupina também era associada aos traiçoeiros e enganadores, por meio de expressões e associações²³⁵, e reforçado por uma das alcunhas de Loki²³⁶.

Existe, contudo, a possibilidade de que essa semelhança não seja apenas uma metáfora, como no caso dos licantropos. A transformação física em um misto de homem com animal pode apresentar-se de muitas formas, mas o medo do lobo parece justificar sua predominância em re-

233. ELIADE, 1980.

234. WETTSTEIN, 2003.

235. Wettstein destaca a expressão *“talking with wolf’s tongue”*, utilizada para demonstrar que alguém está mentindo ou enganando ao falar “na língua de um lobo”.

236. Loki, o pai de Fenrir, é um deus associado ao ato de mentir, enganar e trapacear. Sua presença nas fontes mostra alguém disposto a fazer tudo para alcançar seus objetivos, e sua eventual prisão ocorre após causar a morte de Balder, um dos Aesir. Seu papel mais importante será durante o *Ragnarök*, por meio de seus próprios atos e por sua perigosa prole. Wettstein ressalta que o nome do deus vem do indo-germânico “lok”, termo também utilizado para referir-se aos lobos.

lação a outros seres, seja pela dificuldade de sua domesticação, a selvageria já aqui mencionada ou até mesmo por histórias e contos onde tais animais falam, andam e agem como humanos.²³⁷

O Berserkir e os Licantropos

Em primeiro lugar, é importante destacar que os *berserkir* não são o primeiro grupo de homens a trajar-se com peles de animais em busca de canalizar esse poder. Pablo Gomes de Miranda, em seu artigo *Seguindo o Urso e o Lobo: Discussões sobre os elementos religiosos dos Berserkir e dos Ulfhednar*, afirma claramente que os povos germânicos possuem um longo costume de associarem-se a certos animais, e ressalta a Coluna de Trajano (construída sob ordens do general Trajano para narrar a vitória contra os dácios), na qual podemos perceber soldados germânicos trajando peles de animais, especificadamente de lobo e de urso. Wettstein fala dos *berserkir*, mencionando a crença popular de que estes guerreiros possuíam o poder de lutar como o animal cuja pele trajavam.²³⁸

O *berserkir* é um guerreiro ligado ao divino (especificadamente ao deus Odin) e representava a elite guerreira, servindo como guarda-costas da realeza e como exemplos a serem seguidos nos campos de batalha, ainda que algumas fontes os caracterizem como instáveis e perigosos.²³⁹ Estavam sempre na frente do combate, lutando com as mãos vazias e trajando peles de animais, como o urso e o lobo, uivando e mordendo seus escudos de modo a incorporar a fúria animalasca e induzir pavor aos adversários.²⁴⁰ Ao abordar a existência dos *ulfhednar*, outra classe de guerreiros que se assemelham aos *berserkir* que possuem pouca descrição na documentação,

237. WETTSTEIN, 2003.

238. Uma nota importante a ser feita no texto de Wettstein é o uso de uma expressão comum na língua inglesa, a de “lutar como um berserker” (*fight like a berserker*, no original). Convencionou-se o pensamento de que o *berserkir* possuía uma força descomunal, mas que não possuía qualquer controle de suas ações apenas buscando eliminar a razão de sua fúria. Dentro do imaginário contemporâneo, a ideia do *berserkir* é repassada e perpetuada em diversos contextos e produtos culturais, sendo um grande exemplo sua representação nos jogos de RPG eletrônicos e de mesa (utilizando-se da fúria como uma habilidade ou até mesmo um classe de guerreiros com a mesma alcunha).

239. As fontes de fato são divergentes quanto ao tratamento dos Berserkir, denotando a dualidade prescrita anteriormente. Para maiores detalhes, consultar Miranda (2010) e Liberman (2004).

240. MIRANDA, 2010.

Miranda reforça a importância destes guerreiros dentro do contexto bélico escandinavo. Partindo do princípio de que eles aparecem numa mesma esfera marcial, não é impreciso afirmar que as duas classes possuem dons semelhantes, com a clara diferença que os *berserkir* são associados ao urso, enquanto os *ulfhednar* são associados ao lobo.²⁴¹

Por sua vez, o *berserksgangr* (a fúria do *berserkir*) era a maior dádiva concedida por seu deus. Ao adentrar esse estado, o guerreiro tornava-se imune a dor e ao medo. Anatoly Liberman, em seu artigo *Berserkir: A Double Legend*, afirma que os *berserkir* são oponentes irrefreáveis e utilizam de várias táticas para assustar seus adversários, como morder seus escudos e uivar para a lua.²⁴² A atitude de uivar²⁴³ em pleno campo de batalha reforça a ligação com o imaginário do lobo de modo a induzir um pavor tão grande em seus inimigos que sequer fosse preciso entrar em combate.

Para melhor exemplificar a figura do *berserkir*, é preciso observá-lo com maior cuidado e, para tal, a *Egils Saga*²⁴⁴ é um exemplo pertinente. No início do primeiro parágrafo é descrito o poder de Ulf ao destacar sua força física e a incapacidade de um homem em enfrentá-lo, bem como sua participação em uma irmandade de guerreiros.²⁴⁵ Quando os personagens Kari e Ulf são descritos como irmãos em combate, é possível conjecturar que os dois são *berserkir*.

241. MIRANDA, 2010.

242. LIBERMAN, 2004.

243. Miranda ressalta que os verbos utilizados para destacar os *berserkir* e os *ulfhednar* são diferentes. Ao abordar o capítulo 18 da *Haralds saga hínshárfraga*, traduzido pelo autor: “rugiram os *berserkir* e uivaram os *ulfhednar*”, sustentando a ideia da ligação com duas simbologias animais diferentes, a do urso e a do lobo.

244. A Saga de Egil (*Egils saga Skallagrimssonar*, no original) retrata a vida do fazendeiro, guerreiro e poeta chamado Egil. Um fato interessante dentro da estrutura da saga é notar que tanto Egil quanto seus antepassados possuem uma rixa com os reis noruegueses. A trama representada na saga transcreve a tentativa de Erik Machado-de-Sangue e sua esposa Gunnhildr de vingar-se de Egil devido aos crimes de seus antepassados. Diversas vezes Egil é obrigado a lutar para defender-se e demonstra então ser um exímio guerreiro, tomando a vida de todos aqueles que lhe enfrentam. Em seu confronto final, Egil consegue escapar das garras da morte ao compor uma brilhante poesia para Erik. Este então é forçado a libertar Egil que vive até os seus oitenta anos, vindo a falecer próximo do início da cristianização da Escandinávia. A descrição psicológica do personagem Egil é excepcionalmente rica, sendo possível observar particularidades como sua timidez em relação às mulheres, sua ferocidade no campo de batalha e seu talento para a poesia.

245. LIBERMAN, 2004; MIRANDA, 2010.

Contudo, ser um *berserkir* acarreta problemas mesmo após o abandono dos campos de batalha. Ulf, durante a obra, é descrito com alguém forte e trabalhador, com bons conselhos para aqueles que estavam dispostos a ouvir. Durante a noite, seu comportamento mudava, pois tornava-se irritadiço e poucos lhe dirigiam a palavra, e por vezes chamado de “*kveldulf*”²⁴⁶.

Essa passagem é importante por diversas razões. A primeira delas, sem dúvidas, é quando analisamos a figura de Ulf, a quem acreditamos ser um *berserkir*; a narrativa o descreve como um homem seguro, digno e que administra com cuidado seus negócios. O personagem também é descrito por ser muito sábio ao ponto de pessoas o procurarem para receber seus conselhos e sua sabedoria. A construção de um personagem sério, sábio e centrado é surpreendente, ainda mais alguém que parece estar em pleno controle de suas emoções, algo que parece ser incoerente à ideia dos *berserkir*.

A dualidade entre a selvageria animal e o controle humano é presente no *berserkr*, pois de algum modo isso estaria ligado à essência de Ulf. Ainda que busquem algo além do campo de batalha, a ferocidade inerente ao posto que um dia foi ocupado não se esvai com facilidade.

A crença social julga um *berserkir* incapaz de moderação e controle, visto que usam por muito tempo dessa ligação com a voracidade para manter seus espíritos fortes e cumprir suas obrigações como guerreiros. É impossível saber até quando um destes guerreiros será capaz de conter sua fúria e sua violência, como é o caso de Ulf.

Os licantropos, porém, são um tipo diferente de homem-lobo. Enquanto os *berserkir* dedicam suas vidas ao combate e ao serviço de seu deus e seu rei, e por meio da ligação quase xamânica concedida pelo Pai-de-Todos adquirem poderes assustadores, o lobisomem não possui tal escolha. Seu próprio corpo é transformado em um monstro, uma mescla de homem e animal, um refém dos aspectos lupinos.

246. O termo “*kveldulf*” possui certa dificuldade de ser traduzido para o inglês. Algumas versões tratam-no como “Evening Wolf” (Lobo do Anoitecer) e outras como “Night Wolf” (Lobo da Noite). Toynton considera o termo “Evening Wolf” como o mais correto, enquanto a tradução feita por Bernard Scudder, (em sua tradução publicada em 2005 no livro *The Saga of the Icelanders* pela Penguin Books) aceita a segunda tradução como verdadeira.

Adalheidur Gudmundsdóttir, em seu trabalho *The Werewolf in Medieval Icelandic Literature* (2007), relata a presença dos licantropos em 14 sagas diferentes, dentre elas a *Volsunga Saga* já previamente citada. O lobisomem, dentro do entendimento escandinavo, é uma maldição que transforma corpo e alma, fazendo com que seu portador descarte sua humanidade. É, em si, uma sutil oposição ao ideal marcial visto nos guerreiros que usam o urso e o lobo como fonte de sua força. Tal diferença é fundamental para discutir o papel das figuras dentro do imaginário. Enquanto o *berserkir* e o *ulfhendnar* buscam acessar essa ferocidade por meio da intervenção divina, o licantropo sofre a condição sob influência mágica. A passagem abaixo, retirada da *Volsunga*, oferece um exemplo de um licantropo em ação:

Então esse é o conto dito por eles: por nove noites a mulher-lobo veio à meia-noite, e a cada noite matou e devorou um de seus filhos, até que todos estivessem mortos, exceto por Sigmund; então antes que a décima noite viesse, Signy enviou seu homem de confiança para Sigmund, seu irmão, e entregou o mel em suas mãos pedindo para que ele usasse o mel no rosto e um pouco em seus lábios. Então ele foi a Sigmund e fez como lhe fora pedido; e na noite seguinte a mulher-lobo veio novamente como de costume, pronta para matá-lo e devorá-lo como havia feito com seus irmãos; mas então ela sente o cheiro em seu rosto, que havia sido banhado com o mel, e então ela lambe seu rosto e coloca sua língua na boca dele. Ele não teve medo, mas prendeu a língua da mulher-lobo entre seus dentes, e tão forte foi o susto e tamanha fora à força com que ela se jogou para trás, jogando seu peso contra o tronco a ponto de fazê-lo afundar no rio, mas ele segurou a língua com tanta força que então foi arrancada na raiz, e então ela teve sua morte. Mas alguns homens diziam que essa mulher-lobo era a mãe do Rei Siggeir, que havia se transformado utilizando bruxaria e sabedoria dos trolls.²⁴⁷

A mulher-lobo acima descrita, a quem atribuem ser a mãe do rei que declarou a morte dos Volsungos, age de forma planejada. A cada noite ela se aproxima do lugar onde os filhos de Signy estão escondidos e os devora. Não há força descomedida ou fúria desgastada. Seu objetivo é claro e transparente em suas ações e, para isso, decide usar a ferocidade do lobo.

247. *Volsunga Saga*, 1888.

O segundo ponto reitera a ideia do quão perigoso e temerário é esse poder. Em busca de destruir os inimigos de Siggeir, sua mãe busca o conhecimento oculto. Não é um evento natural e tampouco essa transformação segue os desígnios de Odin: a bruxaria é necessária para despertá-la e isso marca seu usuário como um monstro, quer ele esteja transformado ou não. Não obstante, o problema da transformação, que já é em si considerada uma maldição, a própria mãe de Siggeir escolheu obter tal poder de modo a obter sucesso em sua empreitada.

A passagem seguinte, igualmente retirada da *Volsunga*, demonstra mais uma transformação em lobisomem:

Então quando eles andavam na floresta na busca por riquezas, eles acharam uma casa onde dois homens com grandes anéis de ouro dormiam: estes eram metaformos presos por magia, e peles de lobo estavam penduradas acima deles na casa; e de dez em dez dias eles poderiam tirar as peles; e eles eram filhos de reis: então Sigmund e Sinfjotli colocam as peles sobre seus corpos, e então não podem mais retirá-las, adquirindo a mesma natureza que estava com os homens; eles uivaram como lobos, mas os dois sabiam o significado daquele uivo; eles correram floresta adentro, e cada um seguiu seu caminho; e uma promessa eles fizeram, de que eles deveriam matar sete homens e não mais do que isso, e que o primeiro que estivesse pronto deveria uivar: “Não vamos esquecer-nos disto”, disse Sigmund, ‘pois tu és jovem e impaciente, e os homens vão pegar o ouro quando eles tiverem você’. Agora cada um seguiu seu caminho, e quando eles se dividiram, Sigmund encontrou alguns homens, e uivou: e quando Sinfjotli ouviu ele correu em sua direção e matou a todos, e mais uma vez eles se dividiram. Mas então Sinfjotli caminhou pela floresta e onze homens ele encontrou, e agiu de tal maneira que ele matou a todos, e ficou cansado, refugian-do-se debaixo de um carvalho e descansou. Então Sigmund chegou e perguntou-lhe – ‘Por que não me chamastes?’ Sinfjotli disse, ‘Eu estava relutante em pedir tua ajuda para matar onze homens. Então Sigmund avançou contra ele com tanta força que ele tremeu e caiu, e Sigmund o mordeu no pescoço. Ainda não havia chegado o dia em que eles poderiam retirar as peles de lobo: mas Sigmund colocou o outro em suas costas e o levou para casa, e amaldiçoou as peles. Outro dia ele viu duas doninhas e como uma delas mordeu a outra no pescoço, e então correu para a parte densa e tirou uma folha e colocou na ferida e seu colega levantou-se completamente recuperado; Sigmund saiu e então viu um

corvo com uma folha da mesma erva vindo em sua direção; então ele pegou e colocou sobre o ferimento de Sinfjotli e ele levantou-se como se nunca houvesse sido machucado. Então eles se dirigiram até a sua nova casa e lá esperaram até o dia que pudessem retirar as peles; então eles queimaram-nas com fogo, e rezaram para que eles não fizessem mais nenhum mal a quem quer que fosse”.²⁴⁸

Sigmund e Sinfjotli encontram dois *skin-changers*²⁴⁹, pessoas capazes de acessar uma forma lupina, por meio de peles de lobos. Após utilizadas, tais vestimentas apenas podem ser removidas com a passagem de dez dias, o que força os dois personagens a vivenciarem o mundo por meio dos atos selvagens. A dupla não apenas decide atacar pessoas, mas entram em conflito ao ponto de uma pequena luta, em que Sigmund morde a garganta de Sinfjotli.

A força obtida por meio dessa maldição é também destacada por meio dos ataques aos grupos realizados pelos dois personagens. Onze homens são dizimados por apenas um, sem qualquer chance de reação. Mas o confronto físico entres os dois os assusta de tal modo que eles decidem, por fim, queimar as peles, na esperança de que elas não façam mais qualquer mal no futuro.

A ação tomada reflete uma possibilidade dentro do imaginário: ela não pode ser removida quando assim desejado, sua ferocidade e capacidade de destruição aumentam, levando-os ao combate e ao desejo de matar, e nem mesmo o sangue familiar consegue, em um primeiro momento, impedir que Sigmund cause um dano grave por uma desavença tola. Por fim, ocorre a repulsa por seus atos que conduz ao processo de destruição dos itens em questão por meio do fogo.

O modo de pensar dos licantropos apresentados nas duas passagens reforça o ideal negativo: aqueles que são bons e se transformam não o desejam mais fazê-lo, em arrependimento do que fizeram, presos por uma maldição que não podem de fato controlar. Já a mulher que busca destruir e matar obtém o conhecimento sombrio e demonstra total controle de suas ações ao atacar os membros da família, ela foi impiedosa de tal maneira que nem mesmo as crianças puderam ser poupadas de sua fúria.

248. *Volsunga Saga*, 1888.

249. O termo refere-se ao poder de mudar de pele, assumindo uma forma animaléscia. É empregado para descrever licantropos e outras figuras semelhantes.

A figura do licantropo pode, em um primeiro momento, soar parecida com a do *berserkir*, visto a direta associação e acesso aos estigmas relacionados à simbologia do lobo dentro do imaginário. Contudo, o guerreiro não é completamente visto dentro de uma perspectiva negativa, especialmente no aspecto marcial. Eles são exemplos, a elite destinada a proteger os seus.

Tal atitude muda quando o *berserkir* deixa o campo de batalha em seu aspecto social. É impossível que tamanha fúria seja simplesmente esquecida, e eventualmente há momentos de relapso em que a fúria assume, mesmo que não exista nenhuma razão para tal. Essas diferentes visões atreladas a esta figura associada à guerra e ao combate simbolizam algo maior: o imaginário do lobo possui uma dualidade natural, onde a ferocidade e a força destrutivas não são apenas desejados, mas recompensados.

O Lobo Sagrado

Símbolos presentes na mitologia são dotados de particularidades específicas com facetas plurais. A água, por exemplo, possui um aspecto destrutivo presente em diversas mitologias em vários mitos, mas é inevitavelmente ligada ao aspecto da vida.²⁵⁰ Quando as águas destroem, elas renovam. É um processo de remover o velho e possibilitar o novo. O mito da fênix, presente no mundo grego, concede uma ideia similar ao fogo (que inicialmente queima para matar, mas gera o próximo descendente).

A proximidade do sagrado e do profano dentro do imaginário do lobo nórdico segue uma ideia similar, ainda que aplicada sob uma condição específica: a ligação direta com uma divindade. Os lobos ligados ao deus das trapaças, Loki, são monstros criados impossíveis de serem contidos, assim representando os piores aspectos da simbologia lupina. O que, por sua vez, reforça o aspecto social dos mitos e a inevitável aproximação da fúria, da ferocidade e da violência como características intrínsecas destes animais, e aqueles que a eles se assemelham devem ser tratados da mesma forma.

Contudo, Fenrir e seus filhos não são os únicos lupinos mitológicos entre os escandinavos. O segundo par são os lobos Freki e Geki que pertencem a ninguém menos do que Odin. O Pai-de-Todos os considera importantes, pois os alimenta usando da mesma comida dada aos *Einherjar*,

250. ELIADE, 1986.

os guerreiros valorosos mortos em combate e escolhidos a dedo pelas Valquírias e que descansam no *Valhöll* para enfim lutarem no *Ragnarök*.

Podemos ver o lobo então inserido em duas dinâmicas dentro de um mesmo contexto: a de monstro devorador e perigoso e a de um escolhido de Odin. Esta segunda visão é especialmente importante quando decidimos analisar a figura do *Berserkir*. Alguém que possui uma ligação direta com imaginário do lobo por meio do próprio líder dos Aesir. Sabendo o quanto a sociedade em si teme a ideia do lobo, estes guerreiros decidem lutar valendo-se da força deste animal.

As lendas são precisas quanto aos poderes que possuem: quando estão em seu estado de transe eles são máquinas de guerra quase em seu sentido literal. Mordem seus escudos e uivam para o céu buscando invocar o poder que carregam em seus corpos e para encherem os corações de seus inimigos de pavor e medo. Quando finalmente atingem o estado animalesco que lhes é atribuído, a Fúria do *Berserkir* (conhecida como *Berserksgangr*) sequer usam suas armas para lutar, atacando seus inimigos com suas próprias mãos. Seus corpos tornam-se quase impermeáveis por não sofrerem dano nem mesmo pelo fogo ou pela lâmina que dilacera a carne.

Ao orarem pela benção de Odin, recebem os poderes e passam a agir como já descrito anteriormente. Tornam-se lobos, mas a oferta divina os concede a aceitação, a admiração e a expectativa de seus pares. A violência torna-se desejada, e suas consequências são recebidas de bom grado. O *berserkir*, ainda que não tenha absoluto controle da dádiva que lhe é concedida, consegue canalizar a ferocidade para que ela seja quase sempre usada em um contexto marcial.

Por sua vez, a associação do lobo ao homem sem a proteção do Pai-de-Todos resulta nos licantropos. A mudança passa a não ser apenas mental, mas física. A agressividade e a força são semelhantes aos guerreiros divinos acima mencionados, mas a obtenção e seu eventual uso são marcados pela maldição e pela bruxaria; uma transformação profana, enaltecendo os aspectos negativos e já tão temidos na simbologia do animal.

Cada uma destas manifestações demonstra esferas de influências específicas. Os lobos associados a Loki pairam sob uma dinâmica religiosa e

cultural, pois ainda que estes sejam destruidores, há um propósito de renovação do ciclo. É um mal que deve ser temido e controlado até o momento ideal em que serão necessários. Os *berserkir*, por sua vez, transitam pela esfera marcial. Abençoados e escolhidos por Odin, eles representam a fúria e o ideal do guerreiro. Quando eventualmente eles abandonam a guerra, eles transitam socialmente e demonstram dificuldade em controlar seus dons, mas sem estabelecer influências reais.

Por fim, a figura do licantropo não possui qualquer ligação com o divino, e é a única em que não se observa a dualidade já antes mencionada. Sua mera obtenção é fator de discussão e suspeita, e sua esfera de influência remete ao social, ao refletir uma selvageria destrutiva guiada por ganância e descontrole. Os amaldiçoados cometem crimes e atrocidades indizíveis, e nem mesmo os mais honrados e heróicos estão imunes aos seus efeitos.

Conclusão

Com base no acima exposto, a simbologia lupina dentro da mitologia escandinava mostra-se ainda mais complexa e multifacetada do que o inicialmente esperado. A ligação com os deuses confere propriedades específicas ao imaginário, auxiliando na construção de uma figura inicialmente simples e focada em elementos de destruição e fome, para então revelar detalhes e funcionamentos inesperados.

A análise contida nesse texto busca refletir aspectos e ambientes dimensionais além dos supostamente previstos e entendidos por autores e pesquisadores. O objetivo aqui é, acima de tudo, propor uma reflexão sobre a perpetuação da figura voraz e violenta, tão inerente ao mundo escandinavo. Em sua função social mais básica, o imaginário lupino apresenta uma espécie de conduta de regras e atitudes que não devem ser tomadas em quaisquer situações. Tal visão, enraizada apenas no aspecto de consumo, perpetua-se até a contemporaneidade, por meio de expressões idiomáticas, contos de terror e outras representações culturais pertinentes.

Os trabalhos aqui discutidos buscam elucidar diferentes elementos e propor novas suposições e pressupostos do lobo em suas muitas facetas. Esperamos que as perspectivas aqui expostas possam salientar e fomentar novos debates frutíferos sobre o tema.

Referências

- ANÔNIMO. *Edda Poética*. Trad. Henry Addams Bellows. 1936. Disponível em: www.sacred-texts.com/neu/poe/.
- ANÔNIMO. *Egils saga Skallagrimssonar*. Trad. Bernard Scudder. Londres: Penguin Books, 2002.
- ANÔNIMO. *Volsunga Saga*. Trad. William Morris; Eiríkr Magnússon. 1888. Disponível em: www.marxists.org/archive/morris/works/1870/volsungs/volsungs.htm.
- DAVIDSON, Hilda. *Scandinavian Mythology*. London: The Hamlyn Publishing Group Limited, 1969.
- DAVIDSON, Jane P; CANINO, Bobo. Wolves, Witches, and Werewolves: Lycanthropy and Witchcraft from 1423 to 1700. *Journal of the Fantastic in the Arts*, v. 2, n. 4, p. 47-73, 1990.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GUÐMUNDSDÓTTIR, Aðalheiður. The Werewolf in Medieval Icelandic Literature. *The Journal of English and Germanic Philology*, v. 106, n. 3, p. 277-303, 2007.
- LIBERMAN, Anatoly. Berserkir: a Double Legend. *Brathair*, v. 4, n. 2, p. 97-101, 2004.
- MIRANDA, Pablo Gomes de. Seguindo o Urso e o Lobo: Discussões sobre os Elementos Religioso dos Berserkir e dos Ulfhdnar. *História, imagens e narrativas*, n.11, p. 1-14, out. 2010.
- STURLSON, Snorri. *Edda em Prosa*. Trad. Arthur Gilchrist Brodeur. 1996. Disponível em: www.sacred-texts.com/neu/pre/.
- WETTSTEIN, Martin. *The historical basis of Lycanthropism or: where do Werewolves come from?* 2003. Disponível em: www.academia.edu/1136145/The_historical_Basis_of_Lycanthropism.

CAPÍTULO 8. ENTRE O SAGRADO E O PROFANO: A IGREJA CATÓLICA E A SODOMIA NA DOCUMENTAÇÃO DA INQUISIÇÃO NO BRASIL COLONIAL (1591)

*Layane de Oliveira Carvalho
Moab César Carvalho Costa*

Introdução

Religião e sexualidade são temas que se entrelaçam de maneira inegável ao longo da história. A maioria das religiões estabelece regras complexas sobre quais tipos de práticas sexuais são aceitas e quais são expressamente proibidas e condenadas. A regulamentação das questões sexuais está profundamente ligada à religião, de modo que condenar uma prática sexual implica abençoar aquela considerada correta e ideal.

Segundo Dag Øistein Endsjø, as religiões originalmente se preocupavam sobretudo com os comportamentos.²⁵¹ Em muitos aspectos, professar a fé está diretamente relacionado à conduta individual, e, nesse sentido, o sexo ocupa uma preocupação central. Mesmo nas culturas e religiões que permitem uma maior variedade de práticas sexuais, existem regras definidas. Até o século XIX, as questões que se referem à sexualidade eram preocupações da religião e da filosofia moral.²⁵² Regras sexuais definem e reforçam identidades dentro das diversas religiões, dado que, ao regular a sexualidade individual e coletiva as religiões, asseguram o controle sobre categorias como o modelo familiar, estado civil, etnia e lugar social, portanto, a religião possui poder direto sobre a estrutura social.²⁵³

251. ENDSJØ, 2014, p. 14.

252. WEEKS, 2023, p. 26.

253. ENDSJØ, 2014, p. 16.

O cristianismo, em particular, se destaca por ser uma religião restrita e rigorosa em relação à conduta sexual. Sua principal característica é de rejeição ao prazer sexual, acompanhada pela exaltação da castidade e a limitação do sexo ao âmbito conjugal com fins reprodutivos. Em consequência, o cristianismo condena aqueles que se desviam dessas demarcações. Portanto, um meio possível para compreender o modelo da sexualidade ideal no cristianismo é abordando o seu contrário, explorando aqueles que não se ajustam ao modelo, os males da sexualidade e os ditos transgressores.²⁵⁴ De tal maneira, “escrever uma história das sexualidades não-ortodoxas significa muitas vezes escrever uma história de sua repressão”²⁵⁵.

Nesse sentido, neste ensaio propomos um aprofundamento sobre a sodomia e as questões que lhe circundam, prática que foi considerada o máximo pecado de luxúria e pecado contra a ordem e a natureza das coisas, identificada nas relações homossexuais. Para tanto, num primeiro momento tratamos da origem da sodomia a partir do núcleo judaico-cristão, trabalhando as interpretações e leituras sobre o texto *A condenação de Sodoma*, capítulo 19 do livro do *Gênesis*, responsável pela origem mítica do sodomita. Junto a isso, trazemos a perspectiva cristã com textos como *Carta aos Romanos*, *Levítico* e a *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino, em que as relações homossexuais são duramente condenadas.

Logo após, nos debruçamos sobre as confissões inquisitoriais da Bahia, produzidas pela primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil em 1591, dentre as quais realizamos o levantamento das que se referem ao pecado de sodomia e utilizamos na constru o dessa pesquisa. Na análise do papel da confissão enquanto instrumento de poder religioso para a Igreja Católica, dialogamos com Michel Foucault e a sua perspectiva de que a confissão é uma prática de obriga o da verdade, em que o cristão é dobrado sobre si, para o íntimo de suas vontades e a o es e os revela para um outro, que pode lhe condenar ou lhe conceder a salva o.²⁵⁶

A partir desses personagens comuns revelados pela inquisi o na colônia, podemos traçar a homossexualidade na história do Brasil.

254. GUASCH, 2007, p. 25.

255. Ibidem, p. 27, tradu o nossa.

256. FOUCAULT, 2011.

A sexualidade no cristianismo: a rejeição do prazer e a origem da sodomia

A relação do cristianismo com a sexualidade é caracterizada pela rejeição aos prazeres obtidos através do uso erótico do corpo. Dentre as principais figuras simbólicas da Igreja Católica, que são modelos de conduta coletiva e individual, temos Jesus Cristo, que foi celibatário e Maria, a mãe de Jesus, que concebeu virgem e assim se manteve antes, durante e depois, mesmo casada com José; de acordo com a narrativa eclesiástica.

Na *Primeira Carta aos Coríntios*, o apóstolo Paulo prescreve que, assim como ele, os homens permaneçam celibatários: “Penso que seria bom ao homem não tocar mulher alguma [...]. Pois quereria que todos fossem como eu[...]” (1 Cor 7.1-7). Para Paulo, o casamento aparece como uma concessão, um mal menor, cujo objetivo é livrar o homem do perigo identificado na incontinência. O apóstolo indica, então, que aqueles que não conseguem permanecer em continência, que se casem: “Aos solteiros e as viúvas, digo que lhes é bom se permanecerem assim, como eu. Mas, se não podem guardar a continência, casem-se. É melhor casar do que abrasar-se” (1 Cor 7.8-9).

É evidente que o apóstolo Paulo compreende a virgindade, a castidade e a continência como a sexualidade ideal: aquela em que não se pratica o ato sexual. Por um lado, exalta-se a resistência contra os desejos do corpo como características de virtude e moral e, por outro, condena-se as diversas práticas sexuais que proporcionam o prazer através do uso do corpo, identificando-as enquanto pecado da luxúria, ideia consagrada por Santo Tomás de Aquino em sua *Suma Teológica*, como veremos adiante.

Autores como Óscar Guasch e Luiz Mott afirmam que o cristianismo rejeita o prazer sexual, de maneira que se consagra como uma religião assexual, em que apenas tolera-se o casamento como uma transgressão que se pode controlar, um mal menor que deve garantir a reprodução humana e normatizar a sexualidade²⁵⁷, apontado por Ronaldo Vainfas como o cárcere dos desejos²⁵⁸. Assim também, George Bataille em *O Erotismo*, destaca que o casamento no cristianismo é um paradoxo, pois a conduta sexual ideal é defendida na castidade e na virgindade – o não exercício da sexualidade

257. GUASCH, 2007; MOTT, 1996.

258. VAINFAS, 1986.

– de modo que, o casamento é uma regra que admite a ruptura de outra regra, uma contravenção lícita.²⁵⁹

Os comportamentos e práticas sexuais que fogem da continência sexual e do ato conjugal racionalizado, limitado em conduta, espaço e tempo, foram classificados em grau de irracionalidade enquanto pecados contra a natureza e a ordem divina. Na *Carta aos Romanos* (1.24-27), o apóstolo Paulo faz a primeira menção às relações ditas contra a natureza, bem como marca a própria concepção de relações não naturais, que ele identifica nos relacionamentos homossexuais, para ele caracterizados pela impossibilidade de reproduzir e que, por isso, são relações que se buscam unicamente pela satisfação dos desejos. Por conseguinte, Paulo dá destaque para as relações entre homens, os chamados sodomitas, e que, posteriormente, com Tomás de Aquino, foram classificadas como a perfeita sodomia.

Ao estabelecer a heterossexualidade enquanto “sexualidade natural”, o discurso religioso judaico-cristão também cristalizou a ideia de sexualidade normal e sexualidades anormais para todas as outras que se opõem ao modelo “correto”, os chamados dissidentes sexuais. Para Óscar Guasch, a heterossexualidade é uma invenção, um produto histórico e social ocidental de origem cristã.²⁶⁰ Mas, principalmente, para o autor, a heterossexualidade é um erro histórico que “condiciona negativamente a vida afetiva de milhões de seres humanos e que limita a expressão de seus afetos e de suas emoções” e que justifica uma ordem social intocável.²⁶¹

A sodomia tem a origem de seu termo na cultura judaica, caracterizada por uma sociedade patriarcal que prima pelos valores do homem em detrimento de tudo aquilo que está associado às mulheres, de forma que condena nos homens os traços e atributos socialmente definidos como “femininos”. Portanto, preocupavam-se estritamente com a passividade social, política e sexual dos homens, haja vista que a passividade é um papel atribuído às mulheres. Essa mesma sociedade inadmitte qualquer relação sexual que não tenha objetivos demográficos de crescimento populacional: a reprodução.²⁶²

259. BATAILLE, 1987.

260. GUASCH, 2007.

261. Ibidem, p. 11, tradução nossa.

262. Ibidem, p. 26.

Para o povo judeu, a reprodução está diretamente associada à religião, em que se acredita que o êxito do seu povo está na sua multiplicação, que foi ordenada pelo Deus hebreu. Isto é dito, por exemplo, em *Gênesis* (1.28) para Adão e Eva: “Deus os abençoou: ‘Frutificai – disse ele – e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a’”, como é dito para Noé e seus filhos, também em *Gênesis* (9.7) “Sede fecundos – disse-lhes ele – multiplicai-vos e enchei a terra”, logo após o dilúvio que mandou sobre a terra.

A valorização da sexualidade reprodutora traduziu-se na condenação daquelas não reprodutoras, categorizadas no termo de sodomia, primeiro sentido que lhe foi atribuído. O termo remonta ao livro do *Gênesis*, passagem bíblica protagonizada por Ló e que narra o declínio das cidades de Sodoma e Gomorra; na ocasião, Ló avista dois anjos para quem se prostra e insiste em hospedar em sua casa, conforme o costume de seu povo sobre a hospitalidade. À noite, batem à sua porta um grupo de homens sodomitas, jovens e velhos, exigindo que Ló apresentasse a eles os dois homens que recebeu em sua casa: “E chamaram Ló: Onde estão – disseram-lhe – os homens que entraram esta noite em tua casa? Conduze-os a nós para que os conheçamos” (Gn 19.5). Esse teria sido o motivo que levou o divino hebreu a destruir Sodoma e Gomorra com chuva de fogo e enxofre, salvando apenas Ló e suas filhas: a intenção dos homens sodomitas em ter relações sexuais com os anjos, que enxergavam na forma humana, portanto, como dois homens.

Algumas traduções de edições da bíblia para o português utilizam o termo “conhecer” nessa narrativa, enquanto outras traduzem da seguinte forma: “E chamavam a Ló e diziam-lhe: Onde estão os homens que foram ter contigo hoje à noite? Traze-os para fora a nós, para que tenhamos relações com eles” (Gn 19.5). Esta última demonstra que a interpretação do ocorrido se inseriu na tradução do texto, colocando diretamente a suposta intenção dos moradores de Sodoma quanto às relações sexuais. John Boswell salienta que, o termo utilizado no hebraico se refere ao verbo “conhecer”, que aparece poucas vezes na bíblia como uma conotação sexual.²⁶³ De acordo com suas investigações, somente dez das 943 aparições desse verbo no Antigo Testamento traz o sentido sexual e a narrativa de Sodoma e Gomorra é a única que foi interpretada como uma referência às relações homossexuais.

263. BOSWELL, 1998, p. 97.

Segundo Boswell, no cristianismo primitivo, a bíblia não circulava de maneira integral e, durante a constituição desse livro, muitos textos foram incluídos e retirados como apócrifos.²⁶⁴ Somente no Concílio de Trento, em 1546, é que se estabeleceu sua versão canônica. Portanto, a bíblia não foi a principal fonte sobre a moral no cristianismo primitivo e as interpretações sobre a destruição da cidade de Sodoma que apontam referências à homossexualidade são posteriores aos primeiros cristãos, tendo sua origem em tendências sociais e em uma literatura muito posterior. Sodomia passou a ser o termo utilizado para referir-se às práticas homossexuais na língua latina durante a Idade Média, assim como também nas línguas vernáculas.

Estudos recentes sobre o tema indicam que a condenação de Sodoma e Gomorra não se deu por um possível interesse sexual, mas sim pela importunação, que fere a lei hebraica da boa hospitalidade para com visitantes. Segundo Silva e Lima, a lei da hospitalidade era sagrada e estava acima de qualquer outra, inclusive das leis sobre as práticas sexuais; viajantes, mesmo que estrangeiros, deveriam ser acolhidos com um beijo e um membro da casa, geralmente um servo, deveria lavar os seus pés e o anfitrião deveria alimentá-lo e cuidar dos seus animais, colocando-os sob a proteção de sua casa e sua responsabilidade durante a estadia.²⁶⁵

Ló, ao avistar os dois anjos, insiste para que passem a noite em sua casa, onde poderiam lavar os pés e realizar uma refeição para seguir viagem pela manhã: “Meus senhores – disse-lhe eles – vinde, peço-vos, para a casa de vosso servo, e passai nela a noite; lavareis os pés, e amanhã cedo continuareis vosso caminho’[...]. Ló preparou-lhes um banquete, mandou cozer pães sem fermento, e eles comeram” (Gn 19.2-3). A lei da hospitalidade também é determinada por Moisés dentro das responsabilidades sociais dos hebreus em *Êxodo* (22.20): “Não maltratarás o estrangeiro e não oprimirás, porque foste estrangeiro no Egito”.

Em capítulos anteriores do livro de *Gênesis*, Ló já havia mencionado características de maldade no povo de Sodoma, logo vistos como pecadores, assim que chegou à cidade com sua família, seus bens e rebanhos, “Ora, os habitantes de Sodoma eram perversos e grandes pecadores diante

264. BOSWELL, 1998, p. 95-96.

265. SILVA; LIMA, 2016, p. 268.

do Senhor” (Gn 13.13). As condutas e comportamentos que condenaram Sodoma e Gomorra também são mencionadas na *Segunda Carta de Pedro*, livro do Novo Testamento, em que o apóstolo aponta as condenações infligidas aos ímpios e a agonia de Ló que vivia em meio à maldade e à libertinagem dos sodomitas:

[...] se condenou à destruição e reduziu a cinzas as cidades de Sodoma e Gomorra para servir de exemplo para os ímpios do porvir; se, enfim, livrou o justo Ló, revoltado com a vida dissoluta daquela gente perversa (esse justo que habitava no meio deles sentia cada dia atormentada sua alma virtuosa, pelo que via e ouvia dos seus procedimentos infames), é porque o Senhor sabe livrar das provações os homens piedosos e reservar os ímpios para serem castigados no dia do juízo [...] (2 Pedro 2.6-8).

Nas palavras de Pedro, Sodoma era a cidade de um povo libertino e sem princípios morais, salientando assim uma conduta/cultura desaprovada pelo Deus hebreu. O apóstolo, ao exemplificar as punições aplicadas por Deus aos impiedosos enquanto a salvação é reservada para os justos, ressalta que são condenados especialmente “aqueles que correm com desejos impuros atrás dos prazeres da carne e desprezam a autoridade” (2 Pedro 2.10). Essas passagens enquadram os crimes de Sodoma dentro de duas possíveis causas: as práticas sexuais e a falta de acolhimento e gentileza.

Entre os sentidos levantados sobre a condenação de Sodoma, Boswell destaca quatro conclusões já levantadas: 1) que os sodomitas foram condenados por sua depravação em geral; 2) que a cidade foi destruída por uma tentativa de abuso sexual dos anjos por parte dos homens de Sodoma; 3) que a cidade foi condenada porque os homens sodomitas tentaram induzir aos anjos de terem relações homossexuais com eles; e 4) que Sodoma teria sido destruída pela violação da lei da hospitalidade com visitantes.²⁶⁶ Para o autor, ao realizar uma leitura “não sexualizada” da narrativa de Sodoma, as implicações sexuais na história são resultado de interpretações distorcidas da passagem do *Gênesis* por parte de alguns apóstolos e teólogos da Patrística. Desde 1955, os estudiosos modernos se inclinam para a última interpretação, em que apontam que, se o teor sexual está presente na nar-

266. BOSWELL, 1998, p. 96.

rativa, é de caráter secundário e que o impacto moral da história se refere à lei da hospitalidade.

Se há uma referência sexual na narrativa da destruição de Sodoma, esta é a atitude de Ló em oferecer suas filhas aos homens sodomitas em sua porta, enfatizando que são mulheres virgens e que com elas podem fazer o que quiserem, em troca de não incomodarem aos anjos que acolheu em sua casa: “Suplico-vos, meus irmãos, não cometais este crime. Ouvi: tenho duas filhas que são ainda virgens, eu vo-las trarei, e fazei delas o que quiserdes. Mas não façais nada a estes homens, porque se acolheram à sombra de meu teto” (Gn 19.6-9). Isto abre novamente a discussão sobre a hospitalidade acima de qualquer outra lei judaica, já que Ló estava disposto a entregar suas próprias filhas como moedas de troca.

A esta proposta os homens de Sodoma responderam: “Retira-te daí! – e acrescentaram: Eis um indivíduo que não passa de um estrangeiro no meio de nós e se arvora em juiz! Pois bem, verás como te havemos de tratar pior do que a eles” (Gn 19.6-9). O próprio Ló era um estrangeiro renegado entre os sodomitas, pois não era um cidadão, mas somente um residente. Segundo Boswell, ao receber dois estrangeiros em sua casa, dentro do território murado da cidade de Sodoma, sem conhecimento e autorização dos anciãos, Ló estava infringindo um costume de Sodoma e, por este motivo, os homens bateram em sua porta para saber de quem se tratavam os dois desconhecidos, daí o uso do verbo “conhecer”.²⁶⁷

Toda a narrativa, então, remete-se à hostilidade com que os sodomitas recebiam estrangeiros, e não somente os anjos, mas como também o próprio Ló, um hebreu, era rejeitado pela população da cidade. Entretanto, a interpretação judaico-cristã difundida dá ênfase nas práticas sexuais e, sobretudo, sobre as relações sexuais entre homens, e essa é a leitura que atravessa o ocidente cristão pelos últimos quinze séculos. Para Guasch, o pecado de Sodoma condiciona a perspectiva institucional da Igreja e dos estados cristãos na Idade Média em relação à sexualidade não ajustada, assim, o importante não é o texto bíblico, mas sim sua interpretação posterior.²⁶⁸

267. BOSWELL, 1998, p. 96.

268. GUASCH, 2007, p. 27.

Embora os esforços de estudiosos sobre a história da homossexualidade tenham desmitificado a narrativa de Sodoma e suas interpretações, há outras passagens na bíblia que se dedicam à reprovação das relações homossexuais. No livro do *Levítico*, ainda no Antigo Testamento, há um capítulo destinado às relações sexuais em que o Senhor determina a Moisés suas leis, que devem ser repassadas aos hebreus, e entre elas diz: “Não te deitarás com um homem, como se fosse mulher: isso é uma abominação. Não te deitarás com animal algum, para não te contaminares com ele. Uma mulher não se prostituirá com um animal: isso é uma abominação” e completa “Não vos contamineis com nenhuma dessas coisas, porque é assim que se contaminaram as nações que vou expulsar diante de vós” (Lv 18.22-23). Logo, a sodomia é interpretada como algo contagioso, uma contaminação que atingiu nações inteiras, como Sodoma e Gomorra.

Ainda no livro do *Levítico*, no capítulo 20, que aborda as leis penais, Deus volta a dizer a Moisés: “Se um homem dormir com outro homem, como se fosse mulher, ambos cometerão uma coisa abominável. Serão punidos de morte e levarão a sua culpa” (Lv20.13). Destaca-se que a relação entre homens é dita como uma relação em que o homem se deita com outro “como se fosse mulher”, atribuindo às relações homossexuais uma perspectiva heterossexual em que um desempenha o papel do homem e o outro o papel da mulher, este último, em se tratando da homossexualidade masculina, por sua vez, renuncia a seu papel masculino e sujeita-se a uma posição inferior, socialmente determinada às mulheres. Nesse sentido, o sodomita vai contra a hierarquia social estabelecida, ferindo as virtudes masculinas e pervertendo a juventude, constituindo-se como um perigo social.²⁶⁹

Com base nas condenações levantadas no *Levítico*, Paulo afirma em *Romanos*:

Por isso, Deus os entregou aos desejos dos seus corações, à imundície, de modo que desonraram entre si os próprios corpos. Trocaram a verdade de Deus pela mentira, e adoraram e serviram à criatura em vez do Criador, que é bendito pelos séculos. Amém! Por isso, Deus os entregou a paixões vergonhosas: as suas mulheres mudaram as relações naturais com relações contra a natureza. Do mesmo modo também os

269. BRAGA, 2010, p. 221.

homens, deixando o uso natural da mulher, arderam em desejos uns para com os outros, cometendo homens com homens a torpeza, e recebendo em seus corpos a paga devida ao seu desvario (Rm 1.24-27).

Portanto, a bíblia contém reprovações explícitas às relações homossexuais, com destaque para aquelas entre homens. No *Levítico*, as relações sexuais entre homens são condenadas juntamente com a bestialidade, pois ambas são constantemente associadas, sugerindo semelhança à cópula dos animais, consideradas abominações que trazem contaminações e a desumanização do homem. Por sua vez, Paulo trata como desonra dos corpos, paixões vergonhosas, e as descreve como relações contra a natureza, não naturais. Para Jean-Louis Flandrin está claro que as práticas descritas por Paulo nessa *Epístola aos Romanos* trata-se das relações homossexuais e que “era preciso truncar o texto para poder ler outra coisa”²⁷⁰.

O historiador Philippe Ariès indica que Paulo aborda um tipo de concepção de mal em que se combinam o helenismo e o judaísmo de sua época, as grandes referências do que viria a se tornar a moral cristã, mas que já era uma moral pagã.²⁷¹ O corpo era, para Paulo, o templo do espírito de Deus, que devia ser resguardado, e por isso, entendia que nas práticas sexuais se buscava o prazer, não a procriação, o pecado contra o corpo: *in corpus suum peccat*. Conforme Ariès, para Paulo, são pecadores da carne: os *fornicarii* (fornicários), os *adulteri* (adúlteros), os *molles* (molícies: masturbação), e os *masculorum concubitores* (os homens que dormem juntos).²⁷² O apóstolo levanta uma lista dessas infrações em 1Rm. 1.24-27, como também em 1Cor 6.9-10 e 1Tm 1.9-10.

Como é possível notar na citação de 1Rm 1.24-27, Ariès ressalta que Paulo denuncia enfaticamente os homens, e deixa a impressão de que são os homens os verdadeiros pecadores “porque têm o poder e são responsáveis”²⁷³. Ainda que o próprio Paulo tenha apontado as mulheres como responsáveis pela origem dos pecados no mundo, nessas passagens sua fala é dirigida aos homens, autores de crimes hediondos. Tal observação nos

270. FLANDRIN, 1988, p. 80.

271. ARIÈS, 1987, p. 50.

272. Ibidem, p. 52.

273. Ibidem.

leva de volta aos apontamentos realizados por Óscar Guash: “A sexualidade masculina é a referência a partir da qual nossa sociedade organiza a sexualidade global. Por isso, os desvios sexuais dos homens são os mais perigosos para a ordem social”²⁷⁴.

O ocidente cristão se ocupa em controlar o desejo sexual dos homens, considerando as suas práticas e condutas desreguladas como potenciais perigos para a ordem social vigente. Entende-se que a ordem social estabelecida por homens e para os homens, só pode ser ameaçada por esses mesmos homens. Isso parte da negação da sexualidade feminina que, historicamente, prevalece na cultura ocidental a convicção de que as mulheres não sentem e não almejam o prazer sexual. Essa concepção também foi responsável pela obliteração do homoerotismo feminino, já que por muito tempo não se considerou possível que mulheres pudessem atrair-se por outras mulheres. Até o século XVIII, a mulher era tida não como algo original, mas como a versão incompleta do corpo masculino, um homem inacabado. Por isso, Guash concebe que a análise das definições sociais e culturais das sexualidades não ortodoxas antes dos séculos XVIII e XIX envolve, sobretudo, as relações sociossexuais entre os homens.²⁷⁵

Ainda, a mais influente e consagrada definição de sodomia veio, pois, do célebre autor da *Suma Teológica*, Santo Tomás de Aquino. Na obra, dentro da questão 154, que trata das espécies de luxúria, no artigo 11, *O pecado contra a natureza é uma espécie de luxúria?*, Aquino classificou os grandes pecados que implicam os desvios irracionais da sexualidade natural, agrupando-os em quatro categorias, sendo eles aqui já mencionados: a masturbação, a bestialidade, o coito em posição antinatural e a sodomia, esta última definida por ele como a união sexual de homem com homem e mulher com mulher. Em suas palavras:

Há sempre uma espécie determinada de luxúria onde houver uma razão especial de deformidades, que torne o ato sexual indecente. Isso pode ocorrer de dois modos: primeiro, quando choca com a reta razão, como é o caso de todos os vícios de luxúria; depois, quando, além disso, se opõe à própria ordem natural do ato sexual próprio

274. GUASH, 2007, p. 26, tradução nossa.

275. Ibidem.

da espécie humana, o que constitui o chamado vício contra a natureza. Isso pode se dar de muitas formas. *Primeiramente, se se procura a ejaculação, sem conjunção carnal, só pelo prazer sexual, o que constitui o pecado da impureza, que outros chamam de masturbação. – Em segundo lugar, se se realiza o coito com um ser que não é da espécie humana, e se chama de bestialidade. – Em terceiro lugar, se se mantém relação com o sexo indevido, por exemplo, homem com homem, ou mulher com mulher, como lembra o Apóstolo e se chama sodomia. – Em quarto lugar, quando não se respeita o jeito natural da cópula, seja utilizando um instrumento não devido, seja empregando outras formas monstruosas e bestiais de relacionamento carnal.*²⁷⁶

O sodomita pecava, portanto, contra Deus, contra si mesmo e contra o próximo. Por isso, ao tratar do pecado nas relações sexuais, Aquino esclarece que a única prática sexual que é boa e não há pecado, é aquela determinada por Deus e que visa a conservação da espécie. Diante dos esforços em definir o comportamento sexual “natural”, os chamados *peccatum contra naturam* se traduziram em todos os relacionamentos sexuais que não objetivam a reprodução. Por esse motivo, Tomás de Aquino está inserido em uma tradição que tem como referência o apóstolo Paulo, o primeiro a argumentar sobre a “lei natural”.

A influência de Tomás Aquino ultrapassou o século XIII e, no século XVII, o termo sodomia já era um conceito atrelado às relações “não naturais”. Entre os séculos XVI ao XVIII, a sodomia trazia também em sua concepção a noção de pecado contra a alma, de erro que causa prejuízo, um vício que atenta contra a procriação. Ainda que tenha evoluído entre definições diversas, a sodomia nunca perdeu o teor de algo nocivo, um erro, algo “antinatural”. Logo, a palavra sodomia “[...] manteve sua função cultural: dignificar de modo específico as relações ditas “naturais”, atualmente denominadas “heterossexuais””²⁷⁷.

Por sua vez, a sodomia imperfeita foi atribuída à penetração anal entre o homem e a mulher, já que nessa relação, ainda que se configure o mesmo pecado no desvio da genitália dentro do sexo e a emissão do sêmen no chamado *vas preposterum* (vaso traseiro), se trataria de um casal com ca-

276. AQUINO, 2013, p. 332, grifo nosso.

277. SILVA; LIMA, 2016, p. 269.

pacidades reprodutoras. Já as relações homoeróticas entre mulheres foram colocadas em uma terceira classificação: a *sodomia foeminarum*, a mulher *que exercet venerem cum muliere*: a mulher que pratica sexo com outra mulher. Isso se deve à ideia do sexo como um ato de penetração, de modo que, a linha de pensamento sobre o sexo entre as mulheres foi construída com base no modelo heterossexual e no corpo masculino: se uma mulher não possui pênis então não pode realizar a penetração e, por conseguinte, não pode realizar o sexo perfeitamente com outra mulher.

Sendo a prática dos atos a perspectiva pela qual teólogos, bem como intelectuais das culturas greco-romana, compreendiam e julgavam o uso sexual do corpo, as discussões sobre a definição de sodomia basearam-se, sobretudo, na morfologia dos atos, e por ato definidor da relação sexual estava a penetração. Entendia-se que apenas a penetração caracterizava uma relação como sexo. Como já apontado, a sodomia foi definida como o coito anal por Santo Tomás de Aquino, quem também classificou subdivisões: a sodomia perfeita e a sodomia imperfeita.

A sodomia perfeita foi identificada na penetração anal entre homens (*intra vas spurcissimum et nefandum*), que possuem o chamado *membrum virile* (pênis) podendo penetrar, e que também possuem a semente do homem, o sêmen, o qual estariam desperdiçando no “vaso não natural” em uma relação infecunda.²⁷⁸ Dois homens em uma relação tinham, portanto, uma dupla capacidade de ofensa às leis naturais, ambos podendo penetrar e expelir sêmen.

Com base nisso, veremos a seguir homens que – na Terra de Santa Cruz, que viria a se chamar Brasil – viveram a homossexualidade com a liberdade proporcionada pela ausência inquisitorial, que perdurou até o ano de 1591, quando o Santo Ofício de Lisboa se fez presente na figura do inquisidor Heitor Furtado de Mendonça em visita à Bahia de Todos os Santos.

Inquisição na América Portuguesa: a sodomia na visitação de 1591 à Bahia

O Concílio de Trento (1545-1563) promoveu a primeira reforma da Igreja Católica após a explosão da Reforma Protestante na Europa. Além

278. VAINFAS, 1989, p. 147.

de reafirmar os dogmas da fé, a autoridade papal, a salvação pelas obras e a devoção aos santos, elementos que eram contestados pelos protestantes, o Concílio de Trento também defendeu oficialmente o matrimônio enquanto sacramento, de forma que, pela primeira vez, a Igreja voltou-se para a vida familiar e para as relações humanas no ambiente doméstico. O movimento da Contrarreforma vislumbrou na família o potencial de doutrinação dos seus fiéis, considerando a necessidade de uma reforma não apenas para a Igreja, mas também sobre os costumes e as moralidades.

É também nesse contexto que o tribunal inquisitorial, instaurado na Espanha e Portugal nos séculos XV e XVI, passa a compor em seu rol de crimes heréticos, para além dos judeus neoconvertos, “crimes morais”, sendo estes a bigamia, a sodomia e a bestialidade, referentes às práticas sexuais. Enquanto tribunal de fé, a inquisição encarregava-se dos desvios da alma, aqueles marcados pela escolha consciente de opor-se aos dogmas oficiais, portanto, enquanto sonhos eróticos, pensamentos indecentes, concubinato e adultério, eram, para a Igreja, manifestações da fragilidade humana e tentações do demônio, os angariados pelo Santo Ofício foram assim escolhidos pela gravidade com que representavam ameaças à pureza da fé e à ordem natural.²⁷⁹

Entre os métodos inquisitoriais de inquirir e repreender, como o voto do segredo, o recolhimento de rumores e denúncias, o anonimato das testemunhas e a tortura, destaca-se a confissão. A confissão é para a inquisição a máxima prova do crime cometido. Se utilizavam da tortura para fazer confessar. Através das denúncias, convocava-se o denunciado para a mesa do inquisidor para confessar-se, assim como as testemunhas deveriam confirmar o que foi confessado. O cristianismo é uma religião de caráter confessional.

Segundo Foucault, o cristianismo impõe aos seus seguidores a obrigação da verdade, referentes à fé, ao livro sagrado e aos dogmas, e as que se referem a si mesmo.²⁸⁰ Todo cristão possui o dever de saber a verdade sobre si, compreender suas faltas e as tentações que lhe cercam, o reconhecimento de suas próprias ações e pensamentos, assim, tem a obrigação de

279. VAINFAS, 1998, p. 193-194.

280. FOUCAULT, 2011, p. 168.

dizer coisas às outras pessoas e ser testemunho contra si mesmo. Logo, a confissão tem, para Foucault, um caráter de autoavaliação, um exame de si, o que ele chama de análise interpretativa de si mesmo. Sendo, portanto, um método utilizado para a condenação dos culpados como também para a salvação das almas. Em suas palavras:

Declarar em voz alta e de maneira inteligível a verdade sobre si mesmo – quero dizer, confessar – tem sido considerado por um longo tempo no Ocidente tanto como condição de salvação dos pecados de alguém quanto um item essencial na condenação dos culpados.²⁸¹

Ainda para o autor, essa organização não seria possível sem a existência de uma forma de poder, a qual pode ser explicada por Pierre Bourdieu como a monopolização do cristianismo sobre a gestão dos bens de salvação, configurando o que seria a dominação sobre o campo religioso, nesse caso, da Península Ibérica e das colônias de Espanha e Portugal.²⁸² Dentro desse campo de disputas religiosas, o tribunal inquisitorial funcionaria como instrumento de centralização do poder político e de dominação do poder religioso, agindo para estabelecer o monopólio católico sobre os territórios dos reinos Ibéricos, ao passo que estava subordinado à monarquia.

Nesse sistema, a confissão é um dos mais importantes rituais de produção da verdade para as sociedades ocidentais, tornando-se objeto de aperfeiçoamento a partir do qual desenvolveram-se métodos de interrogatório e inquérito. Assim, para Foucault, a confissão tem um papel central na ordem dos poderes civis e religiosos, em que o cristão é constrangido, em uma doutrina baseada em obrigações e obediência, a expor a um outro seus pensamentos e suas ações.²⁸³

O cristão tem a verdade no fundo de si e ele é dobrado a seu segredo profundo, ele é indefinidamente inclinado sobre si e indefinidamente constrangido a mostrar a um outro o tesouro que sua obra, seu pensamento, sua atenção, sua consciência, seu discurso não cessam de revelar. E é por meio disso que ele mostra que a colocação em discurso de sua própria verdade

281. Ibidem, p. 150.

282. BOURDIEU, 2007.

283. Idem, 1988, p. 58.

não é simplesmente uma obrigação essencial: é uma das formas primeiras da nossa obediência.²⁸⁴

Assim também, para Anita Novinsky, a confissão exerceu uma função político-ideológica que garantiu a continuidade do poder do tribunal, sendo sua maior fonte de renda o número de “pecadores” indiciados.²⁸⁵ Através da confissão, a Inquisição fazia uso das consciências, de tal modo que, como dito por Sonia Siqueira, “os homens desaprovavam sua própria conduta” e por isso confessavam-se.²⁸⁶ Diante dos seus desvios e suas faltas, eram os confitentes movidos pelo clima espiritual que pairava sobre suas vidas, na colônia ou no reino, em que deveriam buscar a perfeição da alma segundo os valores estabelecidos pela Igreja. A remissão dos pecados vinha mediante o sofrimento e a auto humilhação, e a disposição para enfrentar as punições advinha da crítica consciente sobre os próprios comportamentos, de maneira que, ao reconciliar-se com a fé, reconciliavam-se consigo mesmos.²⁸⁷

Bem como, ainda para Sonia Siqueira, através da Inquisição, prolongava-se para as colônias a vigilância da metrópole, buscando-se realizar um ideal missionário católico-português que garantisse lealdade e unidade da colônia, tratando do ultramar como uma extensão dos reinos Ibéricos.²⁸⁸ No Brasil, a ausência de um tribunal inquisitorial foi remediada pelas visitas realizadas por inquisidores determinados pelo Santo Ofício de Lisboa. A primeira visita à América portuguesa refere-se à Bahia, em 1591, pois o Nordeste açucareiro concentrou maior contingente populacional devido a sua atividade econômica exportadora. Embora não seja possível afirmar as reais motivações e interesses do tribunal lisboeta sobre a Terra de Santa Cruz, a visita realizada por Heitor Furtado de Mendonça inaugurou a ação inquisitorial na América portuguesa.

As documentações produzidas por essa visita nos permite vislumbrar um retrato da vida íntima e sexual na colônia, embora, como alerta Carlo

284. BOURDIEU, 2011, p. 139.

285. NOVINSKY, 2018, p. 63.

286. SIQUEIRA, 1978, p. 218.

287. Ibidem, p. 217-218.

288. Ibidem, p. 125.

Ginzburg (1989), é preciso ter em conta que a estrutura da confissão inquisitorial é pré-moldada pelo inquisidor e seus funcionários, intentando conduzir os relatos para adquirirem nomes de cúmplices e denúncias contra indivíduos por culpas semelhantes, bem como a própria confissão, clara e detalhada, dos erros cometidos, portanto, a interferência do inquisidor nas confissões é tão marcante quanto os relatos dos indivíduos inquiridos.²⁸⁹

Na América portuguesa, dentre as cerimônias e protocolos que se seguiram à chegada de Heitor Furtado de Mendonça, estão a publicação dos documentos que orientavam os fiéis diante da presença do Santo Ofício: o *Edital de Fé* e o *Monitório da Inquisição*. O *Edital de Fé* convocava a população para confessarem e denunciarem as culpas à mesa do inquisidor, sob pena de excomunhão maior, enquanto o *Monitório* listava as heresias e apostasias de que cuidava a Inquisição, logo, cabia ao *Monitório* informar o que devia ser delatado e confessado ao Santo Ofício.²⁹⁰ Segundo Vainfas, o *Monitório* utilizado na América portuguesa foi baseado no Regimento de 1552 ou no *Edital da Fé* de 1571, elaborados no período em que o Cardeal D. Henrique, irmão de D. João III e tio-avô de D. Sebastião, era o Inquisidor-mor do Santo Ofício português.²⁹¹

Os delitos listados pelo *Monitório* ocupavam-se, em maior parte, sobre as práticas consideradas judaizantes que recaíam sobre os cristãos-novos, suspeitos constantes de criptojudaísmo. Em relação às demais culpas, o *Monitório* era mais superficial, aludindo ao luteranismo e ao islamismo, às opiniões heréticas, à descrença no Santíssimo Sacramento e na pureza da Virgem Maria, à negação dos Artigos da Fé católica e do poder pontifício, ao questionamento da confissão sacramental, à invocação do diabo em feitiçarias, à posse e leitura de livros proibidos pela Igreja, às blasfêmias, à fornicção, à bestialidade e à sodomia. Assim, era sobre essas culpas que a população deveria falar ao inquisidor, alguns conscientes de suas transgressões, outros descobrindo através do *Monitório* que estavam em grave falta com a fé.²⁹²

289. GINZBURG, 1989.

290. VAINFAS, 1997, p. 20.

291. Ibidem, p. 21.

292. Ibidem, 1997, p. 21; 24.

Isto posto, interessa-nos aqui versar sobre as práticas sexuais que se sustentaram através da clandestinidade. Na colônia, a prática do máximo pecado contra a natureza era quase ingênua, descrita por Vainfas como “disperso pelos matos e pelas choupanas, prisioneiro das casas-grandes ou das senzalas, quiçá do palácio governamental, de alguns conventos e mosteiros, e só eventualmente concentrado na casa de algum fanchono mais atirado”²⁹³. Assim, a sodomia poderia até ser mencionada e comentada por curiosos e observadores da “vida alheia”, mesmo que praticado em acordo silencioso de manter o máximo anonimato, não fosse pelos registros inquisitoriais, a prática sodomítica estaria ainda encoberta por rumores e especulações.

No tocante às confissões que se referem às práticas sexuais, destacam-se os casos de sodomia, que na primeira visitação à Bahia, em 1591, somam-se em 19 casos. O número de ocorrências de sodomia é inferior apenas aos casos de blasfêmias, sendo maior até mesmo que os apontados pelo crime de judaização presentes no artigo 15.²⁹⁴ Não ironicamente, Luiz Mott já havia dito: “Bahia rima com sodomia”; a documentação inquisitorial comprova que a Bahia não era apenas de todos os santos, mas também dos sodomitas, onde se encontraram, inclusive, certo número de clérigos presentes na mesa do inquisidor para confessar o crime que não podia ser nomeado.²⁹⁵

Entre eles, o padre Frutuoso Alvares, natural de Braga, vigário de Matoim, que aos 65 anos, foi o primeiro colono da Bahia a confessar-se à mesa do visitador Heitor Furtado de Mendonça, em 29 de julho de 1591, sendo, portanto, o primeiro homossexual do Brasil a enfrentar a justiça inquisitorial. Ao visitador, ele declarou que ao longo dos 15 anos em que estava na capitania da Bahia, teve relações sexuais com pelo menos 40 homens, abraçando, beijando e tendo os chamados “tocamentos torpes” e desonestos nas suas naturas (como se referiam às partes íntimas), revelando também os cometimentos traseiros (sexo anal) em que foi “agente e paciente” – termos já vistos anteriormente nas posições sociais e sexuais desempenhadas por homens e mulheres.²⁹⁶

293. VAINFAS, 1989, p. 161.

294. SIQUEIRA, 1978, p. 228.

295. MOTT, 1999, p. 6.

296. Ibidem, p. 18.

O padre assim descreveu suas práticas:

E assim também tocou no membro desonesto a Antônio [...] E assim também teve congresso por diante ajuntando os membros desonestos um com outro sem haver poluição com um mancebo castelhano que chamam Medina [...] e por outra vez com este mesmo teve abraços e beijos e tocamentos nos rostos [...] E assim com outros muitos moços e mancebos que não conhece nem sabe os nomes, nem onde ora estejam, teve tocamentos desonestos e torpes em suas naturas e abraços, e beijando, e tendo ajuntamento por diante e dormindo com alguns algumas vezes na cama, e tendo cometimentos alguns pelo vaso traseiro com alguns deles, sendo ele o agente, e consentindo que eles o cometessem a ele pelo seu vaso traseiro, sendo ele o paciente, lançando-se de barriga para baixo e pondo em cima de si os moços e lançando também os moços com a barriga para baixo, pondo-se ele confessante em cima deles, cometendo com seu membro os vasos traseiros deles e fazendo da sua parte por efetuar, posto que nunca efetuou o pecado de sodomia penetrando.²⁹⁷

Há uma riqueza de detalhes sobre as relações sexuais que o padre teve, de beijos, toques, abraços e penetração, mas Frutuoso Álvares afirmou que não se recordava do nome de todos os parceiros que teve, entre os que cita, estão Cristóvão de Aguiar, de 18 anos; Antônio, de 17 anos; Medina, de também 17 anos, e Jerônimo, de 12 anos. Com Cristóvão, afirmou que se envolveram havia três ou quatro anos, assim também com Medina; com Jerônimo havia dois ou três anos e com Antônio havia apenas cerca de um mês.²⁹⁸ Isso, portanto, demonstra que havia tido relações recentes e com rapazes na faixa dos 12 aos 18 anos. Os seus 65 anos de vida foram marcados pelas práticas de seus desejos sexuais, que não condizem com os deveres e exigências de seu ofício.

Tal se comprova também pelo seu histórico. Na cidade de Braga, Portugal, o padre já havia se envolvido em relações com outros homens, citando o envolvimento com um estudante e serralheiro, Francisco Dias, com quem teve relações sexuais.

297. CONFISSÕES DA BAHIA, 1591, p. 46-47.

298. MOTT, 1999, p. 18.

E que na dita cidade de Braga, há vinte e tantos anos, cometeu ele e consumou o pecado de sodomia uma vez com um Francisco Dias, estudante, filho de Aires Dias, serralheiro, metendo seu membro desonesto pelo vaso traseiro, dormindo com ele por detrás como um homem dorme por diante com uma mulher pelo vaso natural.²⁹⁹

E por essas práticas fora denunciado pelo Bispo de Braga e por este que é o crime de sodomia, fora degredado para as galés, de onde também fora mandado para Cabo Verde pelo mesmo crime, e pela reincidência da prática, fora mandado de volta para Lisboa, onde foi condenado pelos ditos crimes em degredo para sempre ao Brasil. Padre Frutuoso Álvares se caracteriza como o sodomita incorrigível, mas por confessar-se a Heitor Furtado de Mendonça no tempo da graça, foi condenado apenas ao afastamento da ordem por 5 meses, pagar 20 cruzados ao tribunal, confessar-se novamente com um indicado pelo inquisidor, comungar, rezar os salmos penitenciais e afastar-se das pessoas com quem se sentia propenso aos maus pecados.³⁰⁰

Pode-se dizer que o período da graça, trinta dias dados por Furtado de Mendonça aos moradores de Salvador e região, foi utilizado pelo tribunal inquisitorial para estimular a população a confessar-se, já que dentro desse tempo as confissões, desde que completas e verdadeiras, estariam isentas das penalidades mais severas: confiscos de bens, mortes na fogueira e penas seculares.³⁰¹ Assim, o visitador realizou um levantamento prévio dos costumes e práticas que ocorriam na colônia, marcando nomes e famílias. Este período também seria utilizado pelos subjugados tentavam demonstrar disposição e boa vontade perante a autoridade inquisitorial, como foi o padre Frutuoso Álvares.

Também no período da graça confessou-se a Heitor Furtado de Mendonça o cristão-velho Bastião Aguiar, de idade entre os dezesseis e dezessete anos. Confessou que quando tinha idade entre dez e onze anos, dormia com seu irmão mais velho, Antônio Aguiar, e estando os dois juntos em uma cama, aconteceu que “alternadamente, um ao outro se cometeram com seus membros viris desonestos por seus vasos traseiros, começando

299. CONFISSÕES DA BAHIA, 1591, p. 49.

300. MOTT, 1999, p. 18.

301. VAINFAS, 1997, p. 13.

e querendo penetrar, porém não penetraram, e ele confessante não tinha idade para ter poluição” e que essas relações homoeróticas com seu irmão aconteceram pelo menos duas vezes “de querer principiar e penetrar um ao outro, com o membro viril, o vaso traseiro de cada um deles”³⁰².

E esses “acessos nefandos” também aconteceram entre ele, o irmão e um mameluco chamado Marcos: “o dito Marcos teve acessos nefandos a ele confessante com seu membro viril desonesto no vaso traseiro dele confessante, tendo nele conatos para penetrar, sem penetrar mais que uma só vez”³⁰³. Bastião Aguiar enfatizou que nunca houve o derramamento de sêmen nessas relações, pois ele não possuía idade para isso. Contou também que o mameluco Marcos se relacionou com o seu irmão, Antônio Aguiar, e relatou que “estando na cama com os ditos seu irmão e Marcos, sentiu uma vez aos ditos [...] estarem fazendo o dito ajuntamento torpe e nefando um por detrás com o outro, porém ele confessante não sabe se penetravam eles um ao outro ou não”³⁰⁴.

E ainda mais confessou Bastião Aguiar, disse que quando tinha quinze anos de idade, um homem chamado Antônio Lopes, de quem não mencionou idade, foi dormir em sua casa algumas vezes e “duas ou três vezes ele confessante teve ajuntamento nefando com o dito Antonio Lopes, metendo ele confessante seu membro desonesto pelo vaso traseiro do dito Antonio Lopes, penetrando-o, ainda que não perfeitamente”, mas que, nesse caso, houve o derramamento de sêmen de ambas as partes, como confessou:

e tendo no dito seu vaso traseiro poluição de semente por detrás como se fora homem com mulher por diante, e o dito Antônio Lopes teve com ele confessante outras tantas vezes o dito ajuntamento nefando da maneira sobredita, penetrando com seu membro desonesto o vaso traseiro dele confessante, e tendo nele poluição de semente.³⁰⁵

Confessante pela prática de sodomia também é o caso de Belchior da Costa, cristão-velho, e que no tempo da graça concedido ao recôncavo, confessou que quando tinha dez anos de idade foi recebido na casa de seu

302. CONFISÕES DA BAHIA, 1591, p. 151-152.

303. Ibidem, p. 153.

304. Ibidem, p. 154.

305. Ibidem, p. 154-155.

pai um cirurgião chamado Mateus Nunes, cristão-novo de vinte anos de idade, e que em uma das noites na casa, Mateus Nunes investiu sobre ele de “maneira que, com efeito, chegou a dormir com ele carnalmente, metendo seu membro desonesto pelo vaso traseiro dele confessante, e cumprindo nele assim como se fizera com mulher por diante, e consumou o pecado de sodomia uma vez somente” e, quando questionado pelo inquisidor, disse que na ocasião não sabia que isso era pecado.³⁰⁶

Belchior da Costa confessou mais, que quando tinha catorze anos de idade, um dia, depois do jantar, estava deitado em uma rede quando se aproximou dele um moço de idade entre os nove e dez anos e se deitou com ele na rede “e ele confessante dormiu com ele carnalmente, penetrando com seu membro desonesto o vaso traseiro do dito moço cujo nome lhe não lembra, e cumpriu com ele como se o fizera com mulher por diante, e consumou o pecado de sodomia”³⁰⁷.

Nota-se com esses casos que a sodomia era recorrente entre homens e rapazes, de pouca ou muita idade, que relacionavam-se em ambiente colonial com a tranquilidade que era garantida pela pouca importância que a coroa dava ao comportamento dos colonos no primeiro século e a “frouxidão moral do próprio clero”³⁰⁸ que, como o padre Frutuoso Alvares, não se abstiveram dos vícios da carne.

Não fugiram à regra os casais heterossexuais, a exemplo de Maria Grega, mestiça de idade entre os quinze e dezesseis anos, casada com Pero Domingues e que, no tempo da graça do recôncavo, confessou-se no dia 31 de janeiro de 1592. Relatou ao inquisidor que desde que se casou com o então seu marido, este se relacionava sexualmente com ela penetrando-a apenas pelo orifício anal, utilizando apenas a mão na vagina, e afirmou que ele sabia exatamente o que estava fazendo ao desviar seu membro da vagina e que, apesar de ela não querer e não consentir o ato, sofria ameaças do marido que dizia que lhe cortaria a língua para que não contasse isso a ninguém, e por medo, ela permitia o ato. Como se vê a seguir em suas palavras:

306. CONFISSÕES DA BAHIA, 1591, p. 241.

307. CONFISSÕES DA BAHIA, 23-1-1592, p. 241-242.

308. MOTT, 1999, p. 6.

disse que depois que casou com o dito seu marido [...] nunca até agora o dito seu marido dormiu com ela pelo seu vaso natural, e com a mão a corrompeu e a deflorou, e muitas vezes com a mão lhe anda por dentro do dito vaso natural e a deita de costas, e por cima da barriga lhe alevanta os pés até os membros, e assim se põe em cima dela e lhe mete o seu membro desonesto por baixo, pelo seu vaso traseiro, dela confessante, e dorme daquela maneira com ela, efetuando e consumando o pecado nefando da sodomia pelo seu vaso traseiro, como se fizera pelo dianteiro natural, e depois que é casada com ele, todas as vezes que teve ajuntamento carnal foi sempre desta maneira nefanda sodomítica. [...] e por ela não consentir, ele lhe diz que cale a boca e que lhe cortará a língua com uma faca.³⁰⁹

Trata-se, portanto, de um caso de sodomia imperfeita, entre um casal heterossexual, e que apenas uma das partes possuía interesse na prática sodomítica, ao ponto de nunca praticarem o sexo vaginal.

Nota-se ainda, a partir dessas confissões, que os relatos se voltam para informações como: se houve ou não penetração, com a existência ou não de poluição, os chamados tocamentos desonestos que podem ser enquadrados como no pecado de *mollicie*, para que se identificassem os casos de sodomia, bem como fosse possível caracterizá-los em sodomia perfeita ou imperfeita. Assim como também interessava saber quem desempenhava os papéis de agente e paciente, e a reincidência do réu no dito pecado. Isso tudo é possível perceber na confissão do padre Frutuoso Álvares, que apresenta uma gradação na narrativa de seus atos, começando por apontar os “tocamentos desonestos” e com quem os teve, para então confessar sobre a prática mais grave: a sodomia, relatando se houve ou não a poluição, e quando foi agente e se permitiu ser paciente.³¹⁰

Considerações finais

O presente estudo buscou abordar a homossexualidade sob a perspectiva do cristianismo católico imposto no Brasil colonial no século XVI. A atuação da Igreja Católica sobre a sexualidade humana revela uma dedicação histórica sobre o controle da conduta mais íntima de homens e mulheres, seus desejos e o uso de seus corpos.

309. CONFISSÕES DA BAHIA, 23-1-1592, p. 278-279.

310. BUTTURI JUNIOR, 2013, p. 149.

De um lado, delimita-se a sexualidade natural à heterossexualidade, identificando-a como normal e adequada e, de outro, classificam-se todas as outras como desvios da ordem legítima. Neste último, se enquadra a homossexualidade. A partir da análise de textos bíblicos, sendo aqui trabalhados especialmente a narrativa de Sodoma, no livro de *Gênesis*, *Carta aos Romanos* e *Levítico*, aliados à *Suma Teológica*, traçamos as origens fundamentais da ideologia católica sobre a sexualidade dita “natural” e, por conseguinte, a condenação direcionada para a homossexualidade.

A partir disso, utilizando a documentação produzida pelo inquisidor lisboeta Heitor Furtado de Mendonça em sua visita de 1591 à Bahia, constatamos os casos de homens que levavam a vida regada pela prática sodomítica, homens e rapazes que demonstraram, através de seus hábitos sexuais, identificação com a homossexualidade.

O padre Frutuoso Álvares foi o primeiro a confessar-se para o inquisidor no Brasil, e seu caso chama atenção por ter tido uma vida marcada por degredos devido ao hábito da prática sodomita, somado ao contraste entre suas práticas sexuais e seu ofício. Os nomes de Bastião Aguiar e Belchior da Costa aparecem como exemplos de homens adeptos da sodomia já na infância e na adolescência, sendo isto, como se comprova pela documentação, corriqueiro entre rapazes. Já Maria Grega aparece como exemplo da relação sexual anal entre um casal heterossexual, de modo a demonstrar que a prática não se limita à orientação sexual.

Finalmente, sem a pretensão de trazer alguma novidade, este trabalho se insere em um diálogo com as duas vertentes possíveis no que se refere aos estudos da sexualidade, unindo, conforme diz Magali Angel, uma avaliação dos discursos de normatização da sexualidade com a investigação das práticas sexuais vivenciadas.³¹¹ Com isto, intentamos vislumbrar a construção do mito do sodomita e do pecado do homossexual que se transforma no preconceito conhecido na contemporaneidade ocidental, despejado no Brasil pelo processo de colonização.

311. ANGEL, 1997, p. 432.

Referências

- ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e vida doméstica. *História da vida privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- AQUINO, Santo Tomás de. *Suma teológica II seção da II parte – questões 123-189*: volume 7. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- ARAÚJO, Emanuel. *O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. República Federativa do Brasil, 1997.
- ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- ARIÈS, Philippe. São Paulo e a carne. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André (org.). *Sexualidades Ocidentais*. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BATAILLE, Georges. *O Erotismo*. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- BÍBLIA SAGRADA CATÓLICA: Antigo e Novo Testamentos. 209. ed. Ed. Claretiana. São Paulo: Editora Ave Maria, 2016.
- BOSWELL, John. *Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad: Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV*. Barcelona: Biblioteca Atajos I, Muchnik Editores SA, 1998.
- BUTTURI JUNIOR, Atilio. Os discursos sobre a homossexualidade brasileira no período colonial. *Acta Scientiarum*, v. 35, n. 2, p. 143-152, 2013. Disponível em: www.redalyc.org/articulo.oa?id=307428856007.
- DIAS, Carlos Gilberto Pereira. A invenção do homossexual no século XIX e os silêncios da história. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 12., 2021. *Anais [...]*. Florianópolis: IEG, 2021.
- ENGEL, Magali. História e Sexualidade. In: FLAMARION, C; VAINFAS, R. (org.). *Domínios da História: Ensaio de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 430-450.
- FLANDRIN, Jean-Louis. *O sexo e o ocidente*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

- FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*. Curso no Collège de France, 1979-1980: excertos. Org. Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2019.
- GUASCH, Óscar. *La crisis de la heterosexualidad*. 2. ed. Barcelona: Laertes, 2007.
- GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difusão Editorial, 1989.
- MOTT, Luiz. A sexualidade no Brasil colonial. *História em Revista*, Pelotas, n. 2, p. 9-29, 1996.
- MOTT, Luiz. *Dicionário Biográfico dos Homossexuais da Bahia* (Séculos XVI-XIX). Salvador, Editora Grupo Gay da Bahia, 1999.
- NAPOLITANO, Minisa Nogueira. A sodomia feminina na primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil. *Revista História Hoje*, São Paulo, v. 1, n. 3, 2004.
- NOVAIS, Fernando. Condições da privacidade na colônia. In: MELLO E SOUZA, L. (org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- NOVINSKY, Anita. *Inquisição*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- PRIORE, Mary Del. *História do amor no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.
- PRIORE, Mary Del. *Histórias da gente brasileira*. Vol. 1: colônia. São Paulo: LeYa, 2016.
- SILVA, Edson Santos; LIMA, Wallas Jefferson. Homo eroticus: Considerações acerca do conceito de Sodomia nos processos da Inquisição Portuguesa. *Esboços: histórias em contextos globais*, [S. l.], v. 23, n. 35, p. 265-284, 2016.

- SIQUEIRA, Sonia. de. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.
- TRADUÇÃO DO NOVO MUNDO DAS ESCRITURAS SAGRADAS. São Paulo: Tradução do Novo Mundo, 1986.
- VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, amor e desejo no ocidente cristão*. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- VAINFAS, Ronaldo. *Confissões da Bahia*: Santo Ofício da inquisição de Lisboa. Org. Ronaldo Vainfas. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- VAINFAS, Ronaldo. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: MELLO E SOUZA, L. (org.). *História da vida privada no Brasil*: Cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018. p. 145-168.
- VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados*: moral, sexualidade e inquisição no Brasil Colonial. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

**PARTE III. PERSPECTIVAS E DESAFIOS
CONTEMPORÂNEOS - REFLEXÕES
SOBRE O SAGRADO FRENTE ÀS
PRESSÕES NEOLIBERAIS,
SANITÁRIAS E TECNOLÓGICAS**

CAPÍTULO 9. DA MORAL CRISTÃ SECULARIZADA À RACIONALIDADE TÉCNICA NEOLIBERAL: NOTAS SOBRE A CONSTITUIÇÃO DA DOCÊNCIA NO OCIDENTE

Elizânia Sousa do Nascimento Mendes

Introdução

Em guias e textos de orientação ética e de conduta endereçados à docência, é comum o enunciado: *A pessoa do professor ou da professora fala muito mais do que aquilo que ensina*. Tal afirmação, recorrente na história desse ofício no Ocidente, remeteu durante muito tempo a atuação desses profissionais a um domínio que se encontra para além de um *éthos* próprio do magistério. A religião cristã seria o terreno de onde mais fortemente emergiria tal enunciado, em meio à atualização do pastorado cristão pela instituição escolar.

Com o advento do Estado Moderno, a escola tornou-se instituição fundamental na constituição de uma ordem civilizacional pública, ocasionando o que poderíamos chamar de secularização da moral cristã na discursividade sobre o corpo docente estatal. Na contemporaneidade, novas atualizações são forçadas no sentido de definir o que é ser professor no contexto econômico neoliberal, o que nos leva a questionar: é possível falar de uma conformação moral específica para a docência no neoliberalismo?

Inspirado na teorização foucaultiana sobre o conceito de arquivo, este estudo analisa sequências discursivas que disseram o que é ser professor em diferentes momentos históricos, tomando como fio condutor a constituição moral da docência. Para Foucault, o arquivo transcende a materialidade do documento ou de suas instituições de guarda, constituindo-se antes como “[...] conjunto que continua funcionando, [e] se transforma através

da história, [pela] possibilidade de aparecer outros discursos”³¹². Nessa perspectiva, cabe ao pesquisador examinar as regras que organizam tais conjuntos discursivos; investigar suas condições de existência e modos de funcionamento; além de considerar as temporalidades heterogêneas e descontínuas que os perpassam.

Composto por sistemas de regras e possibilidades de funcionamento do discurso, o arquivo abrange, assim, continuidades e discontinuidades e diz respeito a um sistema de enunciabilidade do enunciado. Nesse sentido, a reflexão sobre os excertos aqui apresentados acerca da docência será mobilizada para além do que seria verdadeiro ou falso naquilo que dizem, buscando-se, antes, compreender os regimes e efeitos de verdade que os fazem funcionar.³¹³

Sob essa compreensão, a pesquisa toma como ponto de partida a discursividade constituída em torno do que é ser professor no âmbito da atuação missionária da *Unevangelized Fields Mission* (UFM), agência transnacional de origem britânica que, em parceria com a Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas do Brasil (AICEB), dedicou-se à evangelização nas regiões Norte e Nordeste do Brasil ao longo do século XX. A educação escolar configurou-se como eixo estruturante dessa atuação missionária entre comunidades sertanejas e ribeirinhas, materializando-se inclusive na criação da Escola Normal Regional Maranata (1957-1972), instituição formadora de professores normalistas que operou durante quinze anos no contexto maranhense.³¹⁴

Esta análise inicial concentra-se em dois textos dirigidos ao corpo docente formado e atuante nas instituições educacionais da UFM/AICEB: o primeiro, *Conselhos éticos para professores evangélicos* (1960), e o segundo, a crônica *Além do quadro negro* (1963). Ambos os documentos revelam uma pujante regularidade discursiva sobre o ser professor, suas práticas, sua vida pública e privada no interior daquele projeto.

Os textos analisados funcionam como disparadores para uma investigação genealógica de suas matrizes constituintes. Assim, em uma segunda

312. FOUCAULT, 2000, p. 145.

313. Ibidem.

314. MENDES, 2023.

etapa, a pesquisa volta-se para os traços discursivos presentes nas tradições católica e protestante a partir do século XVI, com o objetivo de identificar vestígios das configurações docentes elaboradas por ambas as tradições. A análise dos excertos históricos que marcam a constituição da docência no cristianismo é seguida pela apresentação de regularidades discursivas que demonstram uma apropriação, pelo Estado Moderno, de aspectos da discursividade cristã sobre o magistério.

Por fim, da atualidade, procuramos refletir sobre possíveis transmutações e/ou descontinuidades da discursividade moral sobre a docência no contexto econômico neoliberal. O estudo então busca apresentar indicativos da racionalidade que o Banco Mundial faz circular sobre o ofício docente, tomando como fonte o documento *Relatório sobre o desenvolvimento mundial 2018 do Banco Mundial: aprendizagem para realizar a promessa da educação*.³¹⁵ A ideia é isolar excertos e proposições que se apresentem num *continuum e/ou ruptura discursiva* sobre o ofício docente em relação às formações discursivas anteriores.

O professor evangélico nos discursos da *Unevangelized Fields Mission*

Desde sua origem no contexto maranhense, a denominação religiosa atualmente nomeada *Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas do Brasil* (AICEB), caracterizou-se pela colaboração entre missionários estrangeiros e lideranças brasileiras em sua constituição. Desses encontros emergiu um significativo empreendimento educacional, materializado na criação e manutenção de escolas e internatos destinados a crianças, adolescentes e jovens. Essas instituições formavam uma tríade que articulava a educação primária, a secundária e a formação teológica, cujos vestígios demonstram a face de um projeto multifacetado que atuava principalmente nas lacunas do Estado no campo educacional, à época.³¹⁶

Operando na esteira dos protestantismos que se constituíram fincados na leitura e no impresso, destaca-se do contexto desse proselitismo educador a constatação da significativa carência de docentes brasileiros

315. World Development Report 2018: Learning to Realize Education's Promise.

316. MENDES 2023.

evangélicos que pudessem trabalhar, tanto nos internatos constituídos, como em possíveis escolas menores anexas às igrejas igualmente formadas no âmbito daquele programa evangelístico-educacional. A Escola Normal Regional Maranata, instituição inteiramente “dedicada à causa de Cristo”, segundo a discursividade missionária, foi criada em meio a essa necessidade e tinha por objetivo principal a formação de um quadro docente que educasse crianças e adolescentes evangelizando-os.³¹⁷

Outra necessidade que impulsionou o surgimento daquela escola secundária foi a constituição de uma *ponte* entre a educação primária e a teológica já ofertadas pelas UFM/AICEB, visando a formação pastoral, conforme atesta um relatório de 1957 do missionário George Doepp: “O futuro do nosso trabalho no Maranhão depende do que fizermos com a educação secundária. Se vamos ter pastores e líderes do povo bem preparados, esta é uma questão indispensável”³¹⁸.

Observa-se, de antemão, que tanto o texto *Conselhos éticos para professores evangélicos* (1960) quanto a crônica *Além do quadro negro* (1963) são direcionados prioritariamente ao público feminino, com o objetivo de forjar orientações que auxiliassem as professoras a converterem suas próprias vidas em exemplos daquilo que ensinavam.

Do ensino autenticado pela vida

Na narrativa dos *Conselhos éticos para professores evangélicos* (1960), o enunciado que estabelece a vida do professor como autenticação de seu ensino emerge pelos seguintes termos logo na introdução: “Naturalmente, a vida, tanto quanto a palavra, tem de apoiar a moral do vosso ensino”³¹⁹.

O excerto apresenta a síntese de orientações, cujo objetivo era “(...) ajudar ao professor ou professora, que tem em seu poder o moldar dos novos caracteres dos seus alunos”³²⁰, proposição ancorada em uma concepção idealizada da docência, cuja discursividade atribui ao professorado

317. ESCOLA NORMAL REGIONAL MARANATA, 1961.

318. DOEPP, 1957, p. 2.

319. COMISSÃO PARA CONSELHOS E ÉTICA PARA PROFESSORES NAS ESCOLAS EVANGÉLICAS, 1960, [s./p.].

320. Ibidem.

o poder de conformar um novo ser naqueles a quem ensina. Se no primeiro recorte o ser professor é constituído pelos enlaces entre trabalho e moral, neste segundo, o/a docente é forjado/a como aquele/a que detém o poder de salvar/transformar o outro. Trata-se de um enunciado que, através de sucessivas atualizações, consolidou a educação e a prática docente como elementos fundamentais para a transformação/salvação social e da alma.

O documento compõe-se de trinta regras, contendo catorze referências específicas à designação *professora* – reflexo tanto do processo de feminização do magistério, historicamente consolidado no Brasil, quanto das relações de gênero estabelecidas no âmbito institucional da UFM/AICEB. Naquele contexto, enquanto o ensino secundário oferecido pela Escola Normal Regional Maranata preparava os alunos do sexo masculino para a continuidade dos estudos em Institutos Bíblicos³²¹ (etapa final daquele projeto educacional), às alunas era apresentada a possibilidade de atuação imediata como professoras missionárias nas áreas de evangelização das duas instituições. Contudo, a historiografia revela que um número significativo de mulheres, em vez de ingressar diretamente no trabalho missionário após a formação normalista, optou pela continuidade dos estudos teológicos dentro do mesmo programa educacional.³²²

Ainda na introdução de *Conselhos éticos para professores evangélicos*, delineiam-se os fundamentos que legitimam sua proposição, articulando-a aos regimes de verdade que sustentam sua normatividade:

Em vista da larga e riquíssima experiência de obreiros, obtida durante muitos anos de serviço a Deus no campo educacional, dos seus escritos foram colhidas estas regras com o acréscimo de mais algumas aprovadas pelo comitê encarregado de preparar estas instruções, que deverão ser observadas e cumpridas pelos professores das escolas evangélicas.³²³

321. À época do documento, o projeto integrava dois institutos de educação teológica: o Instituto Bíblico Maranhão, em Barra do Corda, e o Instituto Bíblico de Abaetetuba, no Pará.

322. NASCIMENTO, 2005.

323. COMISSÃO PARA CONSELHOS E ÉTICA PARA PROFESSORES NAS ESCOLAS EVANGÉLICAS, 1960, [s./p.].

Observa-se, no entanto, que, embora as regras estivessem circunscritas a um campo estritamente religioso, veremos adiante como o documento sintetiza uma discursividade que entrelaça princípios teológico-morais, enraizados na tradição cristã, a linguagens pedagógicas contemporâneas àquele contexto, as quais ressignificavam tais princípios sob novas roupagens. Essa tessitura não apenas reafirmava a autoridade do discurso religioso, mas também o atualizava frente às demandas do contexto educacional da época, criando um dispositivo ético híbrido no qual fé e prática docente se entrelaçavam.

Pela composição do texto, é possível observar que as trinta orientações que o constituem orbitam em torno da conformação ascética de uma professora cuja docência era atravessada pela conversão espiritual e pela atuação missionária; que se constituía pelo cuidado de si no que se referia ao corpo, à aparência, ao comportamento moral e à gestão do próprio tempo; que era hábil na construção de relações sociais e na compreensão da criança – traços que demarcavam uma vigilância ininterrupta tanto de si quanto dos alunos.³²⁴ A partir dos eixos temáticos identificados em nossa análise, selecionamos e organizamos os excertos apresentados a seguir, os quais, a nosso ver, melhor representam o núcleo discursivo veiculado pelo documento:

Da conversão pessoal

A professora deve manter a sua vida espiritual forte por estudar a Bíblia (não só lê-la ligeiramente), orar e assistir regularmente à igreja. (Regra II).

Do controle e organização do tempo escolar

Não deve ser leviana em sua lição quotidiana, preenchendo o tempo marcado para esse fim e ser assídua no cumprimento de seus deveres. (Regra VIII).

Não se ocupar durante o horário das aulas em outros trabalhos. (Regra XIX).

324. Ibidem.

Do corpo e dos cuidados com a própria aparência

A professora lembrar-se-á que, para fazer o melhor possível no ensino, tem de conservar-se forte espiritual, intelectual e fisicamente. Por isso, não deve negligenciar o ler, nem o exercitar do corpo, evitando ficar acordada até tarde, não fazer extravagâncias no comer, nem deixar de alimentar-se o suficiente. (Regra IV).

(...) deve mostrar consideração aos outros por não andar desmazelada e nunca descuidar em manter sua aparência decente. (Regra XV).

Das relações interpessoais

O exemplo de polidez e moralidade nos seus atos é necessário tanto na escola como fora dela. (Regra V).

Não deve praticar luxo, nem seguir modas extremas (...). (Regra XV).

A humildade é a primeira característica do discípulo de Cristo. (Regra XXI).

Não deve falar mal da comunidade em que ensina, nem criar antipatia com as pessoas da comunidade. (Regra XXVII).

A professora deve manter discrição quanto às amizades com o sexo oposto. (Regra XXII).

Ao longo dos conselhos, orienta-se que os alunos também sejam iniciados em um semelhante esquadramento do tempo, do corpo, da linguagem, enfim, da própria vida. Assim, era necessário que aprendessem a permanecer na classe até a hora do recreio, desenvolvessem hábitos de higiene, mantivessem cuidados com o fardamento e com o material escolar e, ainda, utilizassem linguagem correta e comportamento respeitoso.

Contudo, o eixo central que sustenta toda a narrativa do documento revela-se precisamente em seu primeiro e último conselhos, materializado nas seguintes proposições:

A professora deve ser uma pessoa regenerada, guiada pelo Espírito Santo e que emprega a sua profissão de ensino como oportunidade de servir e agradar a Deus (Conselho I).

Jesus foi mestre. A professora cristã tem nas suas mãos um dos serviços de maior influência no mundo. Valorize, então, este grandioso trabalho, glorificando assim seu Mestre Divino, o grande Ensinador e Exemplo (Conselho XXX).

Como se pode ver, a um só tempo, o documento apresenta a docência como campo privilegiado de influência no mundo e como ofício a ser realizado por alguém convertido que igualmente se empenha na salvação de seus alunos. O fim último não é outro senão a glória de Deus, destacando-se o próprio Cristo como seu exemplo maior.

O mesmo regime de verdade que constitui a docência representada nesses conselhos emerge sintetizado na seguinte proposição da crônica *Para além do quadro negro*: “A pessoa do professor ou da professora fala muito mais do que aquilo que se ensina”³²⁵. Trata-se de uma pequena crônica escrita pelo missionário canadense Teodoro Laskovski, que havia trabalhado em um dos internatos da UFM/AICEB.

O texto retrata os remorsos de uma professora fictícia que, ao avaliar retrospectivamente sua prática docente, lamenta a escassa conversão religiosa de alunos por intermédio de seu trabalho: “Triste e decepcionada, Maria voltou em pensamento sobre os cinco anos passados. Confessou que bem poucos dos alunos da escola cristã em que havia trabalhado se converteram a Cristo”³²⁶.

A narrativa desenvolve-se estabelecendo uma relação direta entre o baixo índice de conversão do corpo discente e a suposta fragilidade espiritual da professora. Assim, o autor elabora um constructo discursivo sobre o magistério que transcende a mera transmissão de conteúdos, proclamando a vida do/a docente como componente pedagógico essencial, bem como a responsabilização individual desses profissionais no processo salvífico dos educandos:

A escola cristã que não produz discípulos de Jesus, verdadeiros seguidores dele, está chegando somente ao quadro negro e não além do mesmo.

Nunca pensemos que a inclusão no programa de ensino de matérias bíblicas é suficiente para termos uma escola evangélica (...) a pessoa do professor ou da professora fala muito mais do que aquilo que se ensina.³²⁷

325. LASKOWSKI, 1963, [s./p.].

326. Ibidem.

327. Ibidem, grifo nosso.

A conclusão do texto apresenta à professora imaginária uma oportunidade de recomeço, agora dotada de uma perspectiva renovada sobre sua prática docente e missão evangelizadora: “Maria, tu serás feliz! Pois, começando de novo, com visão além do quadro negro, hás de inspirar nos teus alunos a visão divina de usarem das coisas seculares para servir a Deus”³²⁸.

O desfecho sugere, assim, uma pedagogia da conversão em duplo sentido: tanto dos alunos quanto da própria educadora, num movimento de aperfeiçoamento contínuo que reconcilia exemplo pessoal, eficácia pedagógica e salvação pela educação.

Da moral cristã à moral de Estado

Os princípios norteadores da discursividade pedagógica da UFM inscrevem-se numa tradição histórica de longa duração que, significativamente, também fundamentou a construção da identidade docente no Estado Moderno. Esse arcabouço conceitual manifesta-se no caso brasileiro desde os primórdios do Império, quando a primeira legislação educacional instituiu a doutrina e a moral cristãs como importantes eixos estruturantes de um projeto de docência estatal:

Art. 6º Os professores ensinarão a ler, escrever, as quatro operações de aritmética, prática de quebrados, decimais e proporções, as noções mais gerais de geometria prática, a gramática de língua nacional, e os princípios de moral cristã e da doutrina da religião católica e apostólica romana, proporcionados à compreensão dos meninos; preferindo para as leituras a Constituição do Império e a História do Brasil.

Art. 10. Os Presidentes, em Conselho, ficam autorizados a conceder uma gratificação anual que não exceda à terça parte do ordenado, àqueles Professores, que por mais de doze anos de exercício não interrompido se tiverem distinguido por sua prudência, desvelos, grande número e aproveitamento de discípulos.

Art. 12. As Mestras, além do declarado no Art. 6º, com exclusão das noções de geometria e limitado a instrução de aritmética só as suas quatro operações, ensinarão também as prendas que servem à economia

328. Ibidem.

doméstica; e serão nomeadas pelos Presidentes em Conselho, aquelas mulheres, que sendo brasileiras e de reconhecida honestidade, se mostrarem com mais conhecimento nos exames feitos na forma do Art. 7º.³²⁹

Nos artigos 10 e 12, os termos *distinguindo* e *reconhecida* atestam uma vigilância social sobre professores e professoras, ao mesmo tempo que reforçam atributos morais e práticos que há muito haviam sido forjados para a docência: a prudência, o desvelo, a honestidade e o aproveitamento dos discípulos. Tal conformação se dava na esteira de uma forja com sucessivas atualizações desde o século XVI.

Na conhecida carta de 1524, *Aos Conselhos de Todas as Cidades da Alemanha para que Criem e Mantenham Escolas Cristãs*, e no sermão de 1530, *Uma Prédica para que se Mandem os Filhos à Escola*, ambos endereçados a pais e autoridades municipais alemãs, Lutero entrelaçou o progresso urbano, o aprimoramento social e a civilização da Alemanha à expansão da instrução pública. Constituíu-se, assim, uma matriz discursiva que se propagaria por séculos, estabelecendo vínculos entre educação institucionalizada e prosperidade social: “Muito antes, o melhor e mais rico progresso para uma cidade é quando possui muitos homens bem instruídos, muitos cidadãos ajuizados, honestos e bem educados. Estes então também podem acumular, preservar e usar corretamente riquezas e todo tipo de bens”³³⁰.

No excerto a seguir, o discurso do reformador denuncia o abandono da educação de crianças e jovens naquele contexto, ao mesmo tempo que delineia o perfil do professor reformado pelos enlaces entre a ascese intramundana, a vocação espiritual e o conhecimento das ciências:

(...) agora não querem manter nem sustentar mestres e professores íntegros, honestos e disciplinados, postos à disposição por Deus, que poderiam educar seus filhos para o temor de Deus, na disciplina, ciência, ensino e honra, com muito trabalho, dedicação e esforço, e além disso com pouco gasto e dinheiro.³³¹

329. BRASIL, 1827.

330. LUTERO, 1995, p. 309.

331. Ibidem, p. 332.

A formação do professor reformado em Lutero não apenas responsabilizava os poderes públicos pela criação e manutenção de escolas, mas também secularizava a prática pastoral da direção das consciências por meio de uma docência votada à conformação de um sujeito responsável e disciplinado, cuja vida deveria unir fé e razão no serviço à cidade.

Tais proposições eram apresentadas ao mesmo tempo em que se denunciava o magistério católico, tomado por Lutero como base de uma discursividade que reclamava uma reforma moral da docência. Reivindicava-se, assim, um professorado virtuoso e bem-preparado que contrastasse com tal magistério, este, em suas palavras, responsável direto pela ignorância e corrupção da juventude:

Afinal, que se aprendeu até agora nas universidades e conventos a não ser tomar-se burro, tosco e estúpido? Houve quem estudasse vinte, quarenta anos e não sabe nem latim nem alemão. Não quero nem falar da vida vergonhosa e dissoluta na qual a nobre juventude foi corrompida tão miseravelmente.³³²

Na batalha pelo governo dos viventes entre protestantismo e catolicismo, a docência no *Ratio Studiorum* foi constituída, entre outros aspectos, em torno da reafirmação dos dogmas eclesiásticos, da defesa da Vulgata, das práticas de leitura dos textos antigos, da obediência hierárquica e da defesa da instituição contra as heresias. Mesmo respondendo aos novos desafios da Reforma, este modelo preservou características essenciais da pastoral medieval, como expressas no excerto a seguir:

O fim especial do Professor, tanto nas aulas quando se oferecer a ocasião, como fora delas, será mover os seus ouvintes ao serviço e ao amor de Deus e ao exercício das virtudes que lhe são agradáveis, e alcançar que para este objetivo orientem todos os seus estudos. Ajude, além disto, os seus discípulos com orações frequentes a Deus e com os exemplos de sua vida religiosa.³³³

Para Foucault, no contexto da insurreição religiosa do século XVI, Reforma e Contrarreforma empreenderiam esforços, não apenas em torno

332. Ibidem, p. 306.

333. FRANCA, 1952, p. 11.

de uma reintegração das contracondutas, mas também no recrudescimento do poder pastoral³³⁴ no interior de ambos os movimentos. Nas palavras do filósofo: “Nunca o pastorado havia sido tão intervencionista, nunca havia tido tamanha influência sobre a vida material, sobre a vida cotidiana, sobre a vida temporal dos indivíduos [...]”, na tentativa de fazerem frente a “[...] toda uma série de questões, de problemas referentes à vida material, à higiene, à educação das crianças. Portanto, intensificação do pastorado religioso em suas dimensões espirituais e em suas extensões temporais”³³⁵.

Segundo Foucault, *o como devo me conduzir neste mundo* reapareceu como problema filosófico que deu origem a outras formas de se governar que desbordariam da autoridade eclesiástica. O autor arremata sua reflexão apresentando o que considera a maior de todas as questões da época, demanda que, em seu bojo, entrelaçou governo de si, governo da família e governo público: a instituição das crianças. Em suas palavras,

[...] como conduzir as crianças, como conduzi-las até o ponto em que sejam úteis à cidade, conduzi-las até o ponto em que poderão construir sua salvação, conduzi-las até o ponto em que saberão se conduzir por conta própria – é esse o problema que foi provavelmente sobrecarregado e sobredeterminado por toda essa explosão do problema das condutas no século XVI. A utopia fundamental, o cristal, o prisma, através do qual os problemas de condução são percebidos é o da instituição das crianças.³³⁶

Salvação, obediência e verdade – traços do governo pastoral dos homens que seriam retomados e atualizados no interior de uma *ratio status* sob a qual a escola emergiria discursivamente como espaço basilar na conformação de novas formas de governo.

No século seguinte às proposições de Lutero e da Companhia de Jesus, João Batista de La Salle (1651-1719) desenvolveria uma concepção de ma-

334. O poder pastoral cristão, segundo Foucault, emergiria do regime cenobítico a partir dos séculos IV e V, conformando, por meio da prática de direção da consciência um potente modelo de subjetivação. Entre as principais características desse modelo destaca-se o exercício do poder sobre um rebanho; a relação individual e total do pastor com suas ovelhas; seu sacrifício no sentido de garantir a salvação de cada ovelha e do rebanho inteiro.

335. FOUCAULT, 2014, p. 308.

336. Idem, 2008, p. 310.

gistério que reforçaria as características do pastorado cristão no contexto educacional moderno em uma proposta de direção das consciências que se estendia a cada um e ao rebanho inteiro, na qual o professor-pastor tornava-se o responsável direto pela salvação ou perdição dos alunos. Diz o seguinte a meditação de número 33 daquele sacerdote que veio a se tornar uma das principais referências da pedagogia moderna:

No Evangelho de hoje, Jesus Cristo compara aqueles que têm direção de almas a um bom pastor que tem grande solicitude pelas suas ovelhas. Uma das qualidades que o bom pastor deve possuir é conhecer todas as ovelhas distintamente.

Duas coisas são necessárias a um diretor de almas e devem manifestar-se nele com relevo. Primeiro, muita virtude para servir de modelo, pois as pessoas se extraviariam se o pastor não andasse no bom caminho.

Quereis que vossos alunos pratiquem o bem? – Praticai-o vós mesmos. Convencê-los eis muito melhor pelo exemplo de vosso comportamento correto e modesto, do que com muitas palavras.³³⁷

Do século XIX, especificamente em 1824, a proposição do Papa Leão XII, em meio aos desafios pós-Revolução Francesa e às tensões entre Igreja e Estados nacionais, ressaltava os enlaces que se constituíam entre exemplo pessoal docente, o progresso da religião e até mesmo a salvação do Estado:

Todos aqueles que instruem a juventude estudantil tenham sempre presente esta mesma máxima, que eles a coloquem em prática e se esforcem por gravá-la no espírito dos seus ouvintes. Pois disso depende tanto o progresso da religião quanto a salvação do estado.³³⁸

A noção de uma docência como importante viga do Estado representou não uma ruptura abrupta, mas uma transformação gradual onde elementos da ética cristã intramundana foram sendo reinterpretados e ressignificados. Neste sentido, Petitat assevera que “(...) a secularização do ensino e a secularização da moral andam de mãos dadas. O Estado ins-

337. LA SALLE, 2012, p. 88.

338. LOPES, 2017, p. 74.

trutor, que investe em um campo tradicionalmente gerido pelas Igrejas, acabará, cedo ou tarde, por buscar uma moral independente de qualquer credo em particular”³³⁹. Assim, consolidar-se-ia a ideia de Estado como instância política de civilização, regeneração e moralização social.

Ao longo desses ajustes e atualizações, a docência tornou-se campo de significativas atualizações da pastoral religiosa, quer protestante, quer católica, conservando-se as características de um poder que totaliza, mas que também individualiza, ao mesmo tempo em que se produzia o deslocamento da ideia de salvação em outro mundo para uma salvação, pela civilização, aqui e agora.

Na obra *Da sagrada missão pedagógica*, Eliane Marta Teixeira Lopes empreende interessante incursão na compilação de discursos sobre a docência que circulavam desde o século XIX e que reforçam a ideia de que a discursividade da UFM sobre a docência estava inserida em uma rede mais ampla. A exemplo, na década de 1930, a *Revista do Ensino*, uma publicação mineira, apresentava o regime moral que a UFM faria circular três décadas depois, nos seguintes termos: “[...] tal seja o mestre, tal será o discípulo”:

[...] para o preenchimento dessa função o critério de seleção moral mais absoluta: honestidade, virtude, homem do trabalho e do dever [...] A vida social do professor condiz com os preceitos morais que ele prega e exige de seus alunos? Toda a responsabilidade do fracasso da obra educativa cabe ao docente, irremediavelmente, porque bons fossem os exemplos, bons teriam sido os hábitos implantados na personalidade infantil.³⁴⁰

No mesmo periódico, outro excerto demonstra as fronteiras performativas que continuavam entrelaçando o secular e o religioso. Assim é que religião, sacerdócio e consciência continuavam sendo acionados em torno do magistério docente em texto precedido pelo título “Ser professor”, de 1932:

Ser professor é professar a religião do Dever [...] Assim como ao sacerdote [...] também ao professor não é dado despojar-se dos seus

339. PETITAT, 1994, p. 142.

340. LOPES, 2003, p. 87.

atributos [...] Na escola, na praça pública, no lar, no recesso calmo do gabinete de estudo, por toda a parte, como ao corpo segue a sombra projetada, assim ao professor, acompanha-o a silhueta de sua responsabilidade perante o mundo, perante sua consciência, perante Deus.³⁴¹

Dispersão, fluidez e atualizações que demonstram marcas duradouras da discussividade cristã que atravessaram a chamada educação laica. Em nível nacional, a *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos* publicou, em 1934, um texto de Lourenço Filho, que apresentava o mesmo discurso na seguinte versão: “Ensina-mos, assim também como a boa pedagogia recomenda, pelo exemplo”³⁴².

Também Everardo Backheuser, paraninfo em 1934 na Escola Normal de Ubá, MG, proclamaria no mesmo sentido: “Tudo que fizerdes será ouvido, visto, percebido [...] e reproduzido pelas crianças. A linguagem que empregardes, os vestuários que usardes, a ciência que ensinardes, as maneiras que tomardes, estas serão as dos vossos alunos e alunas.”³⁴³

Nos excertos a seguir demarca-se uma sutil entrada do discurso *psi* na definição da docência. Observa-se que não mais a *pessoa* do professor, mas sim a sua *personalidade* passa a ser acionada como determinante do sucesso da educação. Na obra *Filosofia Pedagógica* (1946), de Ruy de Aires Bello, a discursividade aqui explorada seria atualizada nos seguintes termos: “O primordial fator da educação é a *personalidade do educador*, não o que ele diz ou sabe, mas o que é em si mesmo”. Tal perspectiva igualmente seria manifesta em encontro de professores realizado pelo Ministério da Educação e Cultura em 1962: “A Escola, nos dias de hoje, não cuida só de instruir, visa, sobretudo, educar. A educação, portanto, muito depende da *personalidade do professor*. Não basta que ele saiba muita coisa, é preciso, também, ter boas atitudes e bons hábitos”³⁴⁴.

No mesmo período histórico em que se desenvolviam tais proposições, bem como as apresentadas nos documentos da UFM, ocorria uma profunda transformação na discursividade educacional estadunidense, marcada pela

341. Ibidem, p. 89.

342. Ibidem, p. 100.

343. Ibidem, p. 105.

344. Ibidem, p. 146, grifo nosso.

emergência da *teoria do capital humano* formulada por Theodore Schultz. Em sua obra seminal *O Valor Econômico da Educação* (1960), Schultz propôs uma reconfiguração do papel da educação, que passou a ser concebida como investimento fundamental no aprimoramento da capacidade produtiva dos indivíduos e, por extensão, no desenvolvimento econômico nacional. Despontavam, assim, novas configurações sobre o ofício docente nos seguintes termos:

Ainda que toda a instrução se destinasse, exclusivamente ao consumo final, haveria, como é óbvio, necessidade de professorado, isto é, pessoas dotadas de conhecimentos especializados, cientistas e estudiosos para o ensino universitário e professores para as escolas primárias e secundárias. Ter-se-ia que realizar um investimento nessa *espécie de recursos humanos* de forma a assegurar o consumo já referido.³⁴⁵

Demarca-se, aqui, significativa virada discursiva sobre o ofício docente que não cessaria de reverberar até a atualidade. Nesta, verificar-se-ia, progressivamente, a supressão de qualquer referência a um caráter sacerdotal e edificante da docência, ao mesmo tempo em que professores e professoras passariam a ser definidos como importantes *recursos humanos* para o desenvolvimento econômico. Em outras palavras, essa atualização representa um marco fundamental para o que veio a se tornar, nas décadas seguintes, um movimento mais amplo de mercantilização da educação e de reificação do magistério, com ênfase na mensuração de resultados e na eficiência pedagógica.

Da moral de Estado à racionalidade neoliberal

Do tecnicismo dos anos de 1960 ao neotecnicismo da atualidade, muito pode ser arrolado acerca das transformações da escola e da profissão docente. Não é possível, no presente espaço, explorar de modo extenso tais transformações. Do que nos interessa, destaca-se a reorganização do sistema produtivo e, conseqüentemente, as transmutações em torno de uma docência voltada para a formação de um trabalhador especializado, este, responsável por executar atividades simples, parceladas e repetitivas, segundo o modelo taylorista/fordista, para uma docência voltada à

345. SCHULTZ, 1964, p. 57, grifo nosso.

constituição de um novo trabalhador que é flexível, criativo e adaptável, conformado nos moldes do chamado toyotismo.³⁴⁶

Entre tantas sequências discursivas que poderiam ser tomadas para a reflexão sobre essas atualizações, escolhemos a que é produzida pelo Banco Mundial, dada a expressiva atuação dessa agência na determinação de diretrizes para o campo educacional em nível transnacional e, consequentemente, na constituição de um perfil docente no contexto da atual economia de mercado global. Essa agência multilateral emergiu no pós-Segunda Guerra Mundial, tendo em vista a reestruturação da Europa, transmutando-se, principalmente a partir dos anos de 1960, em uma instituição promotora do desenvolvimento econômico, com atuação precípua em países da periferia do capitalismo, por meio de financiamentos, orientações e assistência técnica sobre várias áreas sociais, entre elas, a educação.

A pesquisadora Marcela Pronko destaca, entre outros, os seguintes aspectos da conformação do campo educacional produzida no âmbito do Banco Mundial: (1) o deslocamento da ênfase sobre o acesso à escolarização para uma ênfase sobre a aprendizagem; (2) o enfoque da agência em processos de formação centrados na eficiência, nas habilidades e nas competências para o mercado de trabalho; (3) a reconfiguração da gestão educacional sob moldes empresariais; e (4) a atualização permanente de sistemas e mecanismos de avaliação com ênfase em evidências – transformações a partir das quais o sistema educacional é progressivamente modelado à luz da lógica empresarial e de mercado.³⁴⁷

No documento analisado neste estudo, o *Relatório sobre o Desenvolvimento Mundial 2018: Aprendizagem para Realizar a Promessa da Educação*, é possível identificar cada uma dessas transformações, com especial destaque para a conformação discursiva operada pela instituição acerca da docência. Tal ênfase pode ser confirmada tanto pela proliferação da palavra *professor* – repetida 813 vezes nas 239 páginas do texto – quanto pelo enfoque estrutural do documento sobre a aprendizagem, no qual se reforça o mote de que os professores são o *fator* mais importante no processo de aprendizagem dos alunos.

346. ANTUNES, 1995.

347. PRONKO, 2014; Idem, 2019.

Ao situarmos essa discursividade na continuidade histórica explorada anteriormente, observamos uma significativa transformação: de modelos morais e exemplares, os professores são, na contemporaneidade, paulatinamente transformados em operadores de resultados da aprendizagem, cujas práticas passam a ser compreendidas e avaliadas sob a lógica de competências e habilidades mensuráveis.

Dividido em quatro partes e onze capítulos, o documento apresenta um panorama geral do que a instituição chama de *promessas da educação*, esta, segundo a narrativa, em crise devido aos baixos índices de aprendizagem. Na seção de agradecimentos, é possível identificar a extensa e transnacional rede de instituições, governos, organizações da sociedade civil e de acadêmicos mobilizados em diversas regiões do mundo, além de referências a relatórios de avaliação, à realização de consultas e de fóruns em vários países, todos articulados, segundo o Banco, na composição das informações apresentadas.³⁴⁸

Verifica-se, no texto, que o sistema de avaliação e medição da aprendizagem, bem como a proposta de alinhamento de sistemas e atores com base em *evidências*, constituem a viga central das orientações do Banco para a educação global. Em vários momentos, a exposição funciona como uma espécie de vitrine transnacional da docência, por meio da qual são escancarados traços de experiências exitosas e não exitosas ao redor do mundo, estas, evidentemente determinadas por padrões educacionais conformados pela economia de mercado, sustentáculo do ideário da agência. Tais configurações incidem diretamente na formação de um *éthos* no qual o docente deve se ver como trabalhador *empresário de si*, submetido a um sistema de esquadrinhamento que o impulsiona a uma jornada de luta solitária por si e para si, na qual se entrelaçam capacidade de autoexploração e competição com os pares.

Da docência pelo exemplo à do interesse pessoal

A discursividade religiosa que fundamentou a constituição da docência no Ocidente, e que forjou para os docentes uma relação ascética consigo

348. Ver a exposição de Pereira (2014) sobre os processos de conformação do conhecimento que o Banco faz circular, na qual o autor analisa desde o padrão formativo de seus colaboradores no campo da economia, passando por um processo editorial fortemente hierárquico, bem como pela subordinação geral do Banco aos interesses estadunidenses, entre outros mecanismos de enquadramento.

mesmos e com a profissão, emerge explicitamente no documento apenas uma vez, quando este se refere a professores que respondem “à sua *vocação* profissional em vez de demandas políticas”³⁴⁹. Essa passagem evoca a clássica análise weberiana sobre a ressignificação protestante do conceito de vocação e o que essa representou na formação de uma ética do trabalho intramundano.

Não deixa de ser emblemático que a referência ao professor vocacionado seja acionada em contraposição direta ao envolvimento docente com demandas políticas, representadas, em outro momento do documento, especialmente pelas lutas sindicais. Estas aparecem construídas discursivamente como obstáculos à formação de um corpo profissional supostamente não competitivo e, por consequência, caracterizado como ineficaz:

Sindicatos de professores são instituições importantes para proteger os direitos docentes, mas eles são importantes para a aprendizagem dos alunos? A literatura quantitativa identifica situações em que os sindicatos podem ter prejudicado o ensino e aprendizagem de alta-qualidade. Ao lutar por salários mais altos enquanto protegem os professores em exercício da concorrência externa, os sindicatos às vezes inibem a formação de um corpo docente eficaz.³⁵⁰

Ao lado da única menção ao professor vocacionado, emerge uma densa representação do professorado como categoria de profissionais voltados principalmente para os próprios interesses, dispendiosos e supostamente pouco produtivos. Nessa tessitura, delineia-se um corpo profissional que precisa ser tutelado, motivado, premiado, ameaçado e monitorado para que faça o próprio trabalho a contento:

Mesmo quando estão presentes na escola, os professores podem não estar ensinando.³⁵¹

Para que os alunos aprendam, os professores precisam ensinar de forma eficaz – mas muitos sistemas educacionais prestam pouca atenção ao que os professores sabem ou ao que fazem em sala de aula.³⁵²

349. FOUCAULT, 2018, p. 27, grifo nosso, tradução nossa.

350. WORLD BANK, 2018, p. 191, tradução nossa.

351. Ibidem, p. 81, tradução nossa.

352. Ibidem, p. 131, tradução nossa.

(...) mesmo quando estão na escola, os professores muitas vezes não estão em sala de aula ensinando. No entanto, os sistemas educacionais de muitos países nem recompensam professores por terem um bom desempenho, nem os penalizam por terem um desempenho ruim.³⁵³

Na ausência de mecanismos de responsabilização que os motivem, os professores podem reduzir seus esforços – mesmo quando alunos e pais desejam que se dediquem mais.³⁵⁴

A motivação dos professores funciona por meio de diversos mecanismos comportamentais e se manifesta de várias formas. O simples fato de que outra pessoa possa observar seu desempenho já oferece uma forma de motivação profissional. O mesmo vale para avaliações, quando os professores esperam que seu desempenho seja analisado, com as consequências correspondentes. Incentivos financeiros para os docentes bem-sucedidos e a possibilidade de demissão dos que têm desempenho insatisfatório também são fatores motivacionais.³⁵⁵

Se os sistemas de responsabilização docente estivessem mais fortemente alinhados com a aprendizagem, a assiduidade dos professores melhoraria, permitindo ao sistema alcançar níveis mais elevados de aprendizado ao mesmo custo.³⁵⁶

Como se pode ver, da sequência discursiva emerge uma nova forma de governo da docência, própria da governamentalidade neoliberal que, atuando simultaneamente na desqualificação do trabalho docente e na estruturação de um sistema de punições e recompensas, deverá incidir diretamente na manutenção dos índices de investimentos na educação em termos de custos. Assim, a maquinaria de produção desse sujeito docente opera, entre outras práticas, pela perene suspeição do comprometimento do indivíduo com o sistema, conformando assim um refinado aparato de avaliação que o vigia e o instiga a uma produção de si sob novos moldes.

353. WORLD BANK, 2018, p. 136, tradução nossa.

354. Ibidem, p. 138, tradução nossa.

355. Ibidem, tradução nossa.

356. Ibidem, p. 173, tradução nossa.

De maneira explícita os excertos apresentam parte desses mecanismos de controle e de produção da docência: a culpabilização e a responsabilização, além de estratégias motivacionais que integram, desde a vigilância panóptica sobre o fazer docente, a incentivos financeiros e até demissões. Conformações que devem funcionar tanto na atualização da visão desse profissional sobre si mesmo, como na transformação do próprio *éthos* da docência, ou do “(...) próprio ‘coração do ofício’, seu significado social, os valores sobre os quais repousa”³⁵⁷.

Na esteira desse processo, paira sobre professores e professoras não mais uma vigilância de atributos pessoais ou morais advindos do *éthos* religioso cristão, tampouco a salvação moral e a civilização da nação, mas sim a formação de sujeitos para a competição no mercado de trabalho. Nessa configuração, além de uma intrincada rede de exames que ultrapassa o âmbito nacional, convergindo para um sistema transnacional de avaliação, acrescenta-se a convocação do olhar atento de diferentes atores sociais, com vistas à responsabilização culposa desses profissionais:

Os próprios professores podem resistir às avaliações de aprendizagem para reduzir as chances de serem culpabilizados.³⁵⁸

No Peru, reformistas no governo utilizaram dados sobre os baixos resultados de aprendizagem e o desempenho deficiente do sistema educacional para mobilizar apoio público às reformas que fortalecessem a responsabilização docente.³⁵⁹

No entanto, em muitos países, os sistemas educacionais nem recompensam os professores pelo bom desempenho, nem os penalizam pelo desempenho insatisfatório.³⁶⁰

Para melhorar a aprendizagem, pais e comunidades precisam ser capazes de utilizar informações mais detalhadas para cobrar maior responsabilidade de professores e escolas.³⁶¹

357. DARDOT; LAVAL, 2016, p. 315.

358. WORLD BANK, 2018, p. 93, tradução nossa.

359. Ibidem, p. 25, tradução nossa.

360. Ibidem, p. 136, tradução nossa.

361. Ibidem, p. 150, tradução nossa.

As lacunas dos alunos em habilidades fundamentais e sua falta de motivação aumentam a complexidade das funções e responsabilidades dos professores.³⁶²

Se os sistemas de responsabilização docente fossem mais fortemente vinculados aos resultados de aprendizagem, a assiduidade ou participação dos professores aumentaria.³⁶³

Como se percebe, a racionalidade que elabora para o agente público docente um sistema de controle fundado na mensuração, no incentivo e manejo comportamental é a mesma que investe na conformação, mobilização e intensificação crescente da opinião pública na cobrança de resultados pelo magistério. Na esteira dessa conformação, o cálculo custo-benefício da atividade docente demonstra, entre outros aspectos, 1) o alto preço do professorado público para o Estado; 2) a reestruturação salarial com base na competitividade entre os pares; 3) os efeitos positivos de uma precarização/desregulamentação da profissão nos seguintes termos:

Reestruturar a remuneração dos professores para remunerar competitivamente e proporcionar retornos pelo bom desempenho – seja diretamente por meio de pagamento ou indiretamente por meio de promoção ou retenção – pode melhorar a qualidade dos candidatos que entram na docência.³⁶⁴

Diante do exposto, pode-se afirmar que a discursividade veiculada pelo documento analisado materializa um inequívoco código moral normativo e pragmático para os sujeitos docentes. Verificou-se, na racionalidade que o embasa, o recrudescimento de um processo de subjetivação que encontra na vigilância social sobre a profissão e na autovigilância do professor sobre si mesmo uma potente forma de controle. Nessa racionalidade, o sujeito professor empresário de si mesmo julga seus próprios méritos em um processo contínuo e exaustivo de autossuperação, processo que ocorre sob o escrutínio minucioso de práticas atualizadas por uma perspectiva de resul-

362. WORLD BANK, 2018, p. 158, tradução nossa.

363. Ibidem, p. 173, tradução nossa.

364. Ibidem, 2018, p. 137, tradução nossa.

tados da aprendizagem, a qual suprime as condições materiais e sociais que atravessam o exercício da profissão.

Esta normatividade emergente não constitui um fenômeno espontâneo, mas antes a projeção concreta de uma política econômica global que, nos termos de Dardot e Laval, se projeta sobre “todas as relações sociais e todas as formas de vida”³⁶⁵. O que se configura, portanto, é uma verdadeira reengenharia da subjetividade docente, onde os valores tradicionais do magistério são progressivamente substituídos por uma ética performática, na qual o valor educativo é mensurado por indicadores de produtividade e eficiência.

Há que se reconhecer, no entanto, que se, por um lado, existe um significativo investimento na constituição de uma docência subjugada ao *modus operandi* neoliberal, por outro, sabe-se igualmente que, como em toda relação de poder, existe uma liberdade por parte dos sujeitos professores, individual ou coletivamente, bem como um campo aberto de possibilidades no qual comportamentos e reações não estão predeterminados de forma absoluta, mas sim abertos à negociação, à contestação e à reinvenção.

Considerações finais

O texto apresentou traços do que, ao longo da história da docência, tem sido forjado sobre o que é ser professor. A religião cristã foi apresentada como campo fulcral na constituição do ofício docente no Ocidente. Servir a Deus e glorificá-lo, bem como exercitar o poder de influência em outras vidas, constituiu, durante muito tempo, os ideais fabricados discursivamente para o magistério, permeando igualmente a constituição dessa profissão em campos de atuação que se pretendiam laicos.

Destaca-se que a associação histórica entre docência e sacerdócio religioso tem sido frequentemente mobilizada para relativizar as condições materiais, sociais e históricas em que este ofício se realiza. Ao ser dissociada de sua realidade concreta e caracterizada como uma vocação de natureza quase divina, impõe-se ao magistério, nessa perspectiva, o serviço por amor antes de qualquer coisa, a prática abnegada e, principalmente, a resignação frente às adversidades políticas e econômicas inerentes à profissão.

365. DARDOT; LAVAL, 2016, p. 7.

A normatividade contemporânea que estrutura a docência no contexto neoliberal demonstra, por meio das sequências discursivas analisadas, a marcante reconfiguração do magistério operada no âmbito do Banco Mundial. Desse cenário, destaca-se a implantação de sofisticados mecanismos de vigilância social focados em resultados de aprendizagem, concebidos como ferramentas estratégicas de conformação do sujeito neoliberal na figura do empreendedor de si mesmo. Como analisado, em tal reconfiguração a docência é submetida à lógica do mercado empresarial, sofrendo significativo esvaziamento de sentido, e o professor é progressivamente constrangido a relações de trabalho que têm na precarização uma de suas principais marcas.

Refletir sobre a docência a partir dos atravessamentos discursivos que a constituíram no passado e a constituem na atualidade pode nos ajudar a compreendê-la como ofício sempre imerso em relações de poder. Na esteira desse entendimento, essa mesma reflexão pode igualmente auxiliar-nos na elaboração de táticas para um viver ético-político em um presente marcado por profundas transformações que buscam subtrair-nos de qualquer possibilidade imaginativa de futuros outros.

Referências

- ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho?* Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 2. ed. São Paulo: editora Cortez, 1995.
- BRASIL. Lei de 15 de outubro de 1827. Manda criar escolas de primeiras letras em todas as cidades, vilas e lugares mais populosos do Império. *Histedbr*: Coleção Navegando pela História Brasileira, 2006. Disponível em: www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/acervos/lei-15-10-1827-lei-do-ensino-de-primeiras-letras.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Michel Foucault*: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- COMISSÃO PARA CONSELHOS E ÉTICA PARA PROFESSORES NAS ESCOLAS EVANGÉLICAS. *Conselhos Éticos Para Professores Evangélicos*. Missão Pró-Evangelização Mundial: Belém, 1960.

- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Editora Boitempo, 2016.
- DOEPP, George. Report on Secondary Education for UFM in Brazil. Belém, 1957.
- ESCOLA NORMAL REGIONAL MARANATA. *Folder de divulgação*. Barra do Corda, 1961.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7. ed, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- FOUCAULT, Michel. Sobre as maneiras de escrever a história. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos II – Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- LA SALLE, João Batista de. *Guia de las escuelas – dividida em três partes*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012a.
- LA SALLE, João Batista de. Meditação n. 33: de como os professores devem portar-se com os alunos. In: HENGEMÜLE, E. *Obras completas de São João Batista de La Salle*. Vol. 2, Canoas: Editora Unilasalle, 2012b.
- LASKOWSKI, Teodoro. Além do quadro negro. *A luz evangélica*, São Luís, ano IV, n. 8, jan./mar. 1963.
- LOPES, Eliane Marta Teixeira. *Da Sagrada Missão Pedagógica*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.
- LUTERO, Martinho. Uma Prédica para que se Mandem os Filhos à Escola. (1530). In: *Martinho Lutero Obras Seleccionadas*. Trad. Ilson Kayser. Vol. 5. São Leopoldo: Sinodal, 1995. p. 374-428.
- MENDES, Elizânia Sousa do Nascimento *Protestantismos e a experiência transnacional da Unevangelized Fields Mission: as práticas de leitura em foco (1931-1965)* São Paulo: USP, 2023. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.
- NASCIMENTO, Elizânia Sousa do *A formação feminina no Seminário Cristão Evangélico do Norte: Perspectivas e desafios*. São Luís: UFMA, 2005. Monografia (Especialização) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2005.

- PEREIRA, João Márcio Mendes. As ideias do poder e o poder das ideias: o Banco Mundial como ator político-intelectual. *Revista Brasileira de Educação*, v. 19 n. 56, p. 77-100, jan./mar. 2014.
- PETITAT, Andre. *Produção da escola/produção da sociedade*: análise sócio histórica de alguns momentos decisivos da evolução escolar no ocidente. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- PRONKO, Marcela. O Banco Mundial no campo internacional da educação. In: PEREIRA, João Márcio Mendes Pereira; PRONKO, Marcela (org.). *A demolição de direitos*: um exame das políticas do Banco Mundial para a educação e a saúde (1980-2013). Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, 2014. p. 89-112.
- PRONKO, Marcela. MODELAR O COMPORTAMENTO: novas estratégias do Banco. Mundial para a educação na periferia do capitalismo. *Revista Trabalho, Política e Sociedade*, v. 4, n. 6, p. p. 167-180, 30 jun. 2019.
- RATIO ATQUE INSTITUTIO STUDIORUM. Organização e plano de estudos da Companhia de Jesus. In: FRANCA, Leonel. *O método pedagógico dos jesuítas*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.
- SCHULTZ, Theodore W. *O valor econômico da educação*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.
- WORLD BANK. *World Development Report 2018: Learning to Realize Education's Promise*. Washington: World Bank, 2018.

CAPÍTULO 10. (NEO)PENTECOSTALISMOS E COVID 19: TRANSFORMAÇÕES RELIGIOSAS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Victor Breno Farias Barrozo

Introdução

A pandemia de COVID-19, como expressão social da crise sanitária, foi marcadora dos processos culturais e históricos da sociedade global contemporânea no início do século XXI, afetando todas as esferas da vida, e de modo particular, a religião. Desse modo, uma análise do religioso na contemporaneidade passa pela investigação das implicações e mudanças desencadeadas por esta conjuntura recente, sobretudo, no que diz respeito às dinâmicas que emergiram, que se acentuaram, que foram descontinuadas ou que se transformaram. O campo (neo)pentecostal, por sua expressão numérica e social na população religiosa brasileira – sobretudo cristã e evangélica – pode oferecer um quadro representativo das transformações religiosas da realidade nacional diante do cenário posto por esta situação.

No Brasil, há que se considerar que parte dessas mudanças devem ser compreendidas a partir de duas variáveis: 1) de um lado, em função do complexo sociocultural e político do país em determinada circunstância histórica que oferece os quadros da experiência social dentro do qual a dinâmica religiosa se realiza, em especial, à ideologia política de extrema-direita ligada ao Governo então estabelecido e a moral conservadora de parcela da população, bem como a associação de setores da liderança evangélica-(neo)pentecostal àquele cenário político; 2) por outro lado, há que se levar em conta à especificidade de cada denominação e tipo de religiosidade (neo)pentecostais, em toda sua multiplicidade e complexidade, seja na maneira como a pandemia impactou as instituições e estruturas re-

ligiosas desse segmento religioso, como também, àqueles influxos ligados à alteração ou recomposições dos modos de socialização religiosa individual ou das performances pessoais de vivência do religioso.

As transformações dos (neo)pentecostalismos no contexto da pandemia de COVID-19 no Brasil foram marcadas por tensões político-sociais e mutações religiosas em uma situação sanitária imposta pelas contingências do tempo presente. Neste capítulo, queremos apresentar alguns diagnósticos acerca dos (neo)pentecostalismos durante o período recente da pandemia de COVID-19 no país que nos viabilizem a compreensão de determinadas dinâmicas e transformações religiosas experimentadas no cenário contemporâneo. A partir do espectro disciplinar do campo das Ciências da Religião, subdividimos o texto em torno de três análises: 1) a crise de legitimidade religiosa, 2) a aceleração dos processos religiosos e 3) a condição religiosa de exceção.

A pandemia e a crise de legitimidade religiosa

A crise sanitária provocada pela pandemia do COVID-19 não apenas expos ainda mais as patologias sociais e política do país, como também, deflagrou uma crise de legitimidade religiosa – especialmente em determinados setores das igrejas evangélicas e (neo)pentecostais. Como noticiada vastamente por diversos veículos de comunicação jornalística, alguns episódios e fatos ganharam destaque, como na manchete da reportagem de Laura Marques ao *G1* de Minas Gerais, em abril de 2020, “Coronavírus: em meio à pandemia, igrejas seguem realizando cultos lotados”³⁶⁶, ou ainda, no texto dos jornalistas Cássio Bruno e Jana Sampaio na *Veja Online*, apontando que “no pior momento da pandemia, as igrejas evangélicas permanecem lotadas”³⁶⁷. Outras matérias, como a de Alynne Sipaúba e Mariana Domin, no *Coletivo Bereia*, deram foco nas ações de solidariedade e socorro de igrejas às pessoas necessitadas durante a pandemia.³⁶⁸ Em outra abordagem, por exemplo, a secretária do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (Conic), Romi Márcia Bencke, escreveu ao *Le Monde Diplomatique Brasil* a respeito de como a pandemia estava levando

366. MARQUES, 2020.

367. BRUNO; SAMPAIO, 2021.

368. SIPAÚBA; DOMIN, 2020.

as lideranças e os membros das igrejas a repensarem diversos aspectos das práticas e ações religiosas.³⁶⁹

Em reação ao prolongamento inicial das medidas de suspensão temporária dos cultos religiosos presenciais imposta pelos governos estaduais – como tentativa de evitar aglomerações (como em estádios, *shoppings centers* etc.) – o que se assistiu foi o estabelecimento de uma tensão centrada na mobilização de certas elites dirigentes, bem como parlamentares ligados a estas igrejas e religiosos-midiáticos reivindicado a reabertura dos templos em meio a proliferação do vírus.³⁷⁰ Essa postura gerou diversas críticas de vários segmentos da sociedade que apontam para a discrepância entre as ações destes grupos e as orientações políticas e científicas dos órgãos de saúde, tanto nacionais quanto globais.

Diante dessas circunstâncias, que hipóteses interpretativas sobre as ressonâncias sociais destes fatos podem ser consideradas? Queremos oferecer uma leitura a partir de três considerações. Primeiramente, pôde-se observar a assimetria de certos discursos religiosos (neo)pentecostais com relação aos discursos científicos e políticos na sociedade em determinados momentos críticos sobre questões públicas, favoreceram um tipo de enfraquecimento da legitimação das visões religiosas de mundo para os cidadãos, na medida em que deixariam de fornecer uma perspectiva plausível da realidade. Em segundo lugar, essa, por sua vez, levou – em nossa análise – a um processo de “secularização da consciência” de estratos da população. Em último lugar, tal situação pôde instigar o fenômeno, em curso e crescente, de desfiliação religiosa. Ou seja, a postura destes setores (neo)pentecostais diante daquela realidade, pode ter tido um efeito reverso do proposto pelas lideranças institucionais: na medida em que buscavam insistentemente *reabrir* os templos diante da pandemia, poderiam estar “*fechando* as portas” da fé religiosa a certas pessoas.

Tal movimento que reivindicou a reabertura dos templos, principalmente encabeçado por certos atores evangélicos e (neo)pentecostais (que, naturalmente não representam a totalidade dos seus grupos religiosos), utilizou uma retórica *jurídica-legal* (apontando uma suposta inconstitucio-

369. BENCKE, 2020.

370. PIRES, 2020; MELLO, 2020.

nalidade do fechamento das igrejas) que se colocou de modo *paracientífico* (agindo a despeito das orientações científicas dos órgãos sanitários), com pretensões de natureza *moral* (indicando o aspecto “essencial” das congregações como espaços que alimentam esperança nestes tempos). Além destes argumentos, e como pano de fundo geral, encontra-se o fator *econômico*: as baixas na arrecadação financeiras dos dízimos e ofertas dificultaram radicalmente a manutenção das burocracias religiosas. Dessa forma, a reativação dos cultos presenciais se coloca não apenas como importante para a dinâmica convencional da vida religiosa destas organizações, mas também como fator de “sobrevivência” institucional. Por esta razão, estes atores exploram articulações políticas e mobilizações midiáticas para viabilizar esse fim.

Sem apontarmos a validade ou não dos argumentos citados acima, o que se percebe, como dito, é que estes se colocaram em contraposição aos argumentos *científicos* e *políticos* por parte dos órgãos de saúde e do poder público que recomendavam o isolamento social e a permanência da suspensão temporária da abertura dos templos enquanto não houvesse um maior controle da situação pandêmica. Diante disto, o discurso religioso entrou em “rota de colisão” com o discurso político e científico, gerando um mal-estar na sociedade, estabelecendo uma *crise de legitimidade religiosa*.

Mas, no que consiste essa crise? Parafraseando o filósofo alemão Jürgen Habermas³⁷¹, quando há uma dissonância cognitiva entre o espaço público e a religião, na qual esta não consegue encontrar um enfoque epistêmico aberto com as visões de mundo seculares, capaz de gerar um equilíbrio ético-teológico, gera-se assim uma crise baseada no conflito. Em um cenário no qual o Estado é regido pelos pressupostos da racionalidade secular (ou não-metafísica), esse conflito provocado pela religião implica num enfraquecimento da legitimidade do seu discurso diante da sociedade.

A circunstância deste enfraquecimento da legitimidade dos discursos de setores destas igrejas diante do problema público de calamidade gerada pelo vírus, pode favorecer aquilo que o sociólogo norte-americano Peter Berger³⁷² chamou de “secularização da consciência”. Segundo o autor, a “secularização da consciência” se dá quando os indivíduos de uma sociedade

371. HABERMAS, 2007.

372. BERGER, 1985.

vão subjetivamente recorrendo cada vez menos às interpretações religiosas para lidar com o mundo e as próprias vidas. Tais cidadãos passam a compreender que a religião já não fornece mais um discurso plausível da realidade e, por isso, secularizam suas referências de percepção e orientação individual da existência.

E o que esse enfraquecimento de legitimidade da religião e a secularização das consciências provoca? Duas pesquisas realizadas por sociólogos no contexto norte-americano, publicadas pela *Pew Research Center*, podem ajudar a entender algumas possibilidades da realidade brasileira (apesar das diferenças sociais e culturais). De acordo Michael Lipka, estudando os fatores que levam crentes religiosos a deixarem de se identificar com uma igreja, chegou-se ao dado de que, para 20% dos pesquisados, há uma desafeição com o modo pelo qual as igrejas passaram a se organizar socialmente.³⁷³ Já no trabalho de Becka Alper, ao buscar compreender as razões que conduzem ateus e agnósticos a não se vincularem a um grupo religioso, identificou que, para 49% dos entrevistados (ao serem ouvidos sobre seis perguntas, separadamente), a resposta dada foi a não concordância com as “posições tomadas pelas igrejas sobre questões sociais/políticas”³⁷⁴.

O que estes dados têm em comum? Eles nos informam que o discurso e posicionamento assimétrico das igrejas (neo)pentecostais com relação às questões sociais/políticas provoca um fenômeno de *desfiliação* e *anti-filiação* religiosa. Queremos, ao propósito geral do texto, rearticular as ideias agora expostas: a assimetria dos discursos de determinados grupos evangélicos e (neo)pentecostais de reabertura dos templos, em contraposição às orientações políticas e científicas de suspensão dos cultos presenciais de diante da pandemia do COVID-19, provoca um conflito capaz de gerar um enfraquecimento da legitimidade religiosa. Esse favorece uma secularização da consciência, quando da perda de plausibilidade religiosa de explicar e conduzir as condutas em sociedade. Por fim, essa postura religiosa assimétrica pode favorecer as condições do acentuamento do fenômeno da desfiliação e anti-filiação nesse segmento religioso.

373. LIPKA, 2016.

374. ALPER, 2018.

Essa crise pode estar favorecendo e/ou intensificando uma nova transição religiosa entre (neo)pentecostais no Brasil: não apenas acentua um movimento de evasão de religiosos por causa da discordância com o posicionamento destas igrejas, mas também, gera um sentimento de contraposição à fé religiosa. Essa transição pode ser marcada pelo aumento significativo dos “sem-religião” na população brasileira. Os próximos censos estatísticos irão apontar se essa hipótese será confirmada ou não. De modo resumido, nossa questão é: Será que as igrejas evangélicas e (neo)pentecostais, no esforço de reabertura dos templos e no intuito de solucionar a crise desencadeada pela situação de pandemia, ao colocarem-se em oposição às orientações políticas e sanitárias, não estariam gerando uma crise religiosa ainda maior?

O vírus e a aceleração dos processos religiosos

A convergência entre certas condições sociais e fatores históricos pode favorecer – em determinados momentos – os processos daquilo que chamaremos de “aceleração” das transformações religiosas. Os estudos em sociologia e história das religiões mostram como, desde os tempos mais remotos até os nossos dias, houveram tais circunstâncias que acabaram por provocar profundas mudanças, gerando um processo duplo de decomposição/recomposição das ideias e práticas religiosas; como destacaram, por exemplo, os trabalhos do romeno Mircea Eliade, do francês Yves Lambert e do belga Julien Ries.³⁷⁵

Na atualidade, em função das múltiplas crises (sanitária, política, econômica, psicológica etc.) desencadeadas pela pandemia da COVID-19, parece haver um destes momentos em que a confluência de uma série de variáveis proporciona uma disruptura no ritmo regular da “vida religiosa”, gerando um aceleração de certos processos. Nestas condições, podem ocorrer a precipitação de mudanças que, em cenários relativamente estáveis, demorariam mais a acontecer. Quais alterações estes processos geram? São provisórios ou permanentes? De que forma afetam as igrejas evangélicas e (neo)pentecostais em particular? Não há como precisar, todavia, respostas a estas questões. Entretanto, é possível perceber e destacar alguns elementos em curso durante esse período de COVID-19.

375. ELIADE, 2010; LAMBERT, 2011; RIES, 2017.

Umas das mudanças religiosas geradas por esta aceleração durante a pandemia, com destaque ao (neo)pentecostalismo brasileiro, tem sido o processo de *acentuamento da mediatização da religião*. Em função do isolamento social, praticamente todos os grupos religiosos e igrejas tiveram que fazer um “*upgrade*”: passaram das reuniões presenciais às reuniões virtuais. “A gosto ou contragosto”, católicos, evangélicos, espíritas, religiões afro-brasileiras, budistas, entre outros foram afetados. Reuniões on-line, *lives*, grupos de transmissão em redes sociais – entre muitos outros – tornaram-se a única estratégia possível de boa parte destas religiões.

Muito embora esse processo de mediatização do religioso não seja algo recente, remontando pelo menos a segunda metade do século XX, durante a pandemia, este se impôs como uma situação irremediável. Nesta realidade, as religiões, e de forma particular as igrejas (neo)pentecostais, tiveram que se readaptar rapidamente às novas circunstâncias de produção religiosa no mundo virtual. Como abordaram autores dedicados ao estudo das relações entre mídias e religiões³⁷⁶ – para citar alguns: o brasileiro Luís Mauro Sá Martino, o francês Jean-Paul Willaime e o norte-americano Stewart Hoover – esse binômio não aponta apenas para a compreensão acerca do *lugar* da religião na mídia ou da mídia na religião, mas, sobretudo, *que tipo* de religião emerge da mídia. Em outras palavras, a mediatização religiosa promove uma nova construção cultural da religião, gerando espaços de reinvenções dos tipos de identificação e das formas de socialização entre os indivíduos e instituições. Nesse sentido, a mediatização religiosa como o *front* desse processo, traz a reboque outros movimentos típicos da condição moderna: individualização das crenças, desregulação institucional, mobilidade das pertencas, mundanização dos interesses religiosos etc. Como se dá a *busca* por religião durante esse tempo e quais são alguns os seus aspectos?

Em consultas feitas no *Google Trends*³⁷⁷, em 2020, sobre os índices de pesquisas no buscador do *Google* e do *Youtube* a respeito de palavras-chave ligadas à religião (tais como: “religião”, “Deus”, “culto/missa – online”, entre outras), revela-se um crescimento bastante elevado da procura por bens e serviços religiosos virtuais durante os principais meses de isolamento social

376. MARTINO, 2016; HOOVER, 1997; WILLAIME, 2000.

377. Disponível em: <https://trends.google.com.br/trends/?geo=BR>.

gerado pela pandemia. A crise, de um ponto de vista mais amplo, gerou uma demanda religiosa num contexto marcado por inseguranças, perdas, conflitos e transtornos. Houve, portanto, um aumento da oferta religiosa midiaticizada.

Dessa observação surge a pergunta: quais processos de mudanças a midiaticização religiosa, gerada pelas condições disruptivas da atualidade, tem acelerado no contexto do campo religioso (neo)pentecostal brasileiro contemporâneo? Destacaremos alguns pontos. A busca religiosa em tempos pandêmicos tem passado por um processo de “customização”, moldando-se às preferências e gostos individuais do fiel-espectador. Esse fenômeno tem sido impulsionado pelo avanço das tecnologias digitais e pela crescente virtualização dos vínculos religiosos. Um dos principais efeitos desse cenário é o acentuamento da virtualidade na socialização e comunitarização dos laços entre indivíduos e instituições religiosas. Assim, o trânsito religioso virtual tem se intensificado, deixando de estar apenas relacionado à mobilidade espacial-geográfica para abranger também a vasta gama de ofertas religiosas disponíveis a um simples “clique”.

Além disso, a espetacularização da liturgia tornou-se uma necessidade para ajustar os cultos ao formato digital. Isso exige dos agentes religiosos – pastores, bispos, apóstolos, entre outros – uma qualificação técnica para desenvolver competências e ferramentas de comunicação eficiente no meio virtual. A concorrência entre os diferentes grupos religiosos, especialmente entre os evangélicos, tem se intensificado na disputa por maiores audiências em suas transmissões on-line. A diversidade de programações disponíveis amplia esse cenário competitivo, desafiando as instituições a se adaptarem às novas formas de engajamento.

Outro impacto significativo é a relativa flexibilização – ou até mesmo a dessacralização – das noções tradicionais de lugar e tempo sagrado. O acesso à experiência religiosa tornou-se mais dinâmico, permitindo que o fiel-espectador escolha quando e onde participar das atividades religiosas. Nesse contexto, cresce o número de *influencers* religiosos, que podem ser tanto líderes de comunidades locais quanto *freelancers*. Por meio de suas habilidades carismáticas e comunicacionais, eles conseguem atrair grandes públicos, muitas vezes extrapolando os limites de suas denominações e grupos locais. Por fim, essas transformações têm contribuído para a

formação de um sujeito religioso virtual, desvinculado de pertenças comunitárias concretas e de dogmas previamente estabelecidos. Isso gera uma fluidez e porosidade religiosa ainda maior, redefinindo a maneira como a fé é vivida e compartilhada na contemporaneidade.

Todos estes aspectos, gerados pelos processos de aceleração de mudanças religiosas, produziram resultados ambíguos sobre as religiões e no (neo)pentecostalismo. De um lado, favoreceram alguns grupos e, por outro, “prejudicaram” os demais. Percebe-se que certos segmentos religiosos que estavam em franco crescimento experimentaram quedas na frequência litúrgica e na arrecadação, enquanto outros, ao adaptarem-se melhor a estas necessidades, indicaram um aumento de seguidores e de influência cultural-religiosa. Tendo em vista estas questões, torna-se necessário o aumento de pesquisas para o aprofundamento destes fenômenos e seus efeitos a curto, médio e longo prazo.

A pandemia se apresenta, portanto, como um “laboratório” de modernidade religiosa no país. Compreender o comportamento das religiões e das igrejas (neo)pentecostais (antes, durante e após este período) será de fundamental importância para desvelar os sentidos e direções das mudanças religiosas geradas por estes fatores sociais e históricos contingenciais. Dessas análises, teremos possivelmente um horizonte das tendências religiosas que irão deixar de existir, surgir ou transformar o campo religioso para os próximos anos.

A peste e a condição religiosa de exceção

“...a religion du temps de peste ne pouvait être la religion de tous les jours...”.

“...a religião do tempo da peste não poderia ser a religião de todos os dias...”.

(Padre Paneloux, personagem de Albert Camus em *A Peste*).

Na novela *A peste*, escrita em 1947, o escritor franco-argelino Albert Camus buscou retratar os dramas da condição humana narrando a história de uma epidemia gerada por ratos que afetou a pequena cidade de Orã na

costa argelina, por volta da década de 40. Dentre os muitos aspectos do enredo trágico da obra, se dá o tema da religião como elemento controverso, de amparo e subterfúgio, de orientação e inconsistências. Em uma das falas de destaque do livro sobre o assunto, o padre Paneloux, personagem do romance, constata: “...a religião do tempo da peste não poderia ser a religião de todos os dias...”³⁷⁸.

De modo análogo aos tempos da *peste* de Camus, a religião nos tempos da peste de COVID-19 – no relato não tão fictício assim – deixa de ser também, cada vez menos, a “religião de todos os dias”. Isso significa que há um tipo de intensificação daquilo que chamaremos de *condição religiosa de exceção*. Nosso argumento é que a pandemia dos últimos anos acentua um processo de suspensão relativa da “normalidade” no cenário religioso, tornando a *exceção* uma condição que vai impondo outras lógicas religiosas, como um tipo de desvio dos padrões institucionais aceitos pelas religiões tradicionais. Esse fenômeno, de maneira representativa, pode ser observado no quadro das igrejas (neo)pentecostais pelo país.

Estes processos se dão de modo paradoxal e complexo numa forma de dialética entre *normalidade* e *excepcionalidade* no quadro religioso contemporâneo. Nas palavras do sociólogo português Boaventura de Souza Santos, em seu texto sobre *A cruel pedagogia do vírus*³⁷⁹, a pandemia pôs ainda em mais evidência uma “normalidade da exceção”, onde aquela, “não é uma situação de crise claramente contraposta a uma situação de normalidade”. Ou seja, a crise atravessa as tessituras daquilo mesmo que se concebe como “normal” em termos sociais. A crise é pré-existente ao vírus, aprofunda-se com ele. Neste sentido, “a pandemia vem apenas agravar uma situação de crise a que a população mundial tem vindo a ser sujeita. Daí a sua específica periculosidade”. Ocorre também, durante a situação pestilenta, uma *crise* religiosa que não é gerada pela pandemia, mas agravada por ela, gerando uma normalização da exceção religiosa.

A noção de *exceção* foi explorada no campo da filosofia pelo italiano Giorgio Agamben na busca por entendimento acerca das contraditórias relações da condição do Estado moderno (como nos casos de guerra civil,

378. CAMUS, 2020, p. 210.

379. SANTOS, 2020, p. 5-6.

insurreição, resistência etc.) na intercessão entre política, direito e teologia. Para Agamben, o “estado de exceção” pode ser compreendida como “a forma legal daquilo que não pode ter forma legal”³⁸⁰. Parafraseando Giorgio Agamben – mas, num sentido distinto do autor –, a condição religiosa de exceção apresenta-se como *uma forma individualmente válida daquilo que não pode ter forma institucionalmente validada*.

Em condições de relativa normalidade, a religião institucional se presta à função validar as crenças corretas, o nível de frequência regular desejável ao rito/culto, as regras de conduta prescritas, entre outros. Na condição religiosa de exceção, o sujeito religioso passa a operar seu próprio mecanismo de validação religiosa, determinando assim o que crer (ou não crer), de que maneira se vincular (ou não) e como agir (ou não agir).

Como destacado pelo filósofo canadense, Charles Taylor, em sua obra magistral *Uma era secular*, as formas religiosas das últimas décadas têm sido fortemente marcadas por “um estranhamento em relação a muitos aspectos da ética e do estilo de autoridade” das igrejas. Predomina um tipo de sensibilidade religiosa onde “o estreito elo normativo entre certa identidade religiosa, a fé em certas proposições teológicas e uma prática-padrão não vigora mais para um grande número de pessoas”³⁸¹. E com a pandemia, esse número se tornou ainda mais exponencial.

Com a peste, acentua-se um fenômeno do enfraquecimento da validação das instituições religiosas sobre a crença e prática dos indivíduos. Há uma erosão da autoridade das instâncias religiosas normativas sobre a determinação do “dever ser” na vida dos sujeitos religiosos. Assim, surgem diversas outras formas de validar a experiência religiosa que não somente aquela conferida institucionalmente.

Esse cenário desencadeia uma diversificação das formas de validação da experiência religiosa; seja ainda por certa influência institucional, por uma lógica comunitária um determinado grupo, por um assentimento mútuo de certas pessoas, seja por uma autovalidação da própria crença individual. Em ambos os casos, o que ocorre é uma pluralização das traje-

380. AGAMBEN, 2004, p. 12.

381. TAYLOR, 2010, p. 603.

tórias de identificação dos crentes a uma religião e uma mudança (imposta ou desejada) destas mesmas instituições com relação às suas formas de organização comunitário-religiosa.

Tal assunto remete à discussão no campo da sociologia da religião sobre aquilo que a francesa Danièle Hervieu-Léger chama de “regimes de validação da crença”, ou seja, as lógicas internas da legitimação do crer e as diferentes formas de gestão da verdade operados pelos grupos religiosos.³⁸² Essa abordagem afirma que, no contexto da modernidade religiosa com o desgaste institucional das religiões constituídas, há uma diversificação das trajetórias de identificação religiosa a um determinado grupo, como também, uma pluralidade dos modos de validação do crer que apontam tanto para momentos específicos da trajetória religiosa de um grupo religioso no tempo quanto para identificar os modos estáveis ou dinâmicos de comunalização religiosa.

Estes regimes de validação do crer são um dos elementos característicos de nossa modernidade religiosa. Esta condição religiosa de exceção se dá na medida em que os sujeitos religiosos se utilizam de modo compositório das crenças, pertencas e práticas institucionalmente autorizadas, para assim, validar formas de vida religiosa, antes tidas como inaceitáveis ou excepcionais. A condição religiosa de exceção apresenta-se como uma forma de recomposição religiosa moderna. Condição religiosa essa que se coloca para além do controle e regulação institucional da religião sobre os indivíduos, deixando cada vez mais de ser algo excepcional e tornando-se o padrão da situação religiosa atual.

Na excepcionalidade religiosa do nosso tempo de “peste”, as crenças religiosas tradicionalmente reguladas pela instituição passam a ser recompostas individualmente pelo sujeito religioso a partir de suas necessidades e demandas. A “religião de exceção” é aquela que foge à normalidade das regras e prescrições institucionalmente estabelecidas por uma autoridade religiosa. Nela os dispositivos tradicionais de controle da religião sofrem os efeitos corrosivos da crescente autonomia do sujeito crente em validar de modo pessoal, mútuo ou comunitário sua experiência religiosa.

382. HERVIEU-LÉGER, 2005.

Isso não implica no fim dos vínculos e das pertenças comunitárias religiosas, pelo contrário, a desinstitucionalização religiosa possui um aspecto duplo: não provoca apenas uma mudança nos regimes de validação da crença por parte dos indivíduos, mas também no modo com as próprias religiões instituídas se transformam e reorganizam para lidar com este fenômeno. De acordo com Danièle Hervieu-Léger, na modernidade, as instituições religiosas passam a disputar sua forma de validação da crença e pertença religiosa com outras formas: como a institucional, mútua ou autovalidação.

Os efeitos colaterais dos tempos pestilentos sobre a religião e sobre os (neo)pentecostalismos brasileiros serão, pelo menos a curto e médio prazo, um tanto quando imprecisos e imprevisíveis. Cada grupo religioso e formas de espiritualidades são afetados de modos muito distintos e variados. O que se pode afirmar é que a exceção favorecida pela peste proporcionou um espaço de *validação* destas mudanças religiosa em curso e que se acentuaram durante este período. A pandemia gerou condições para um alargamento da normalização da exceção religiosa no país.

A tendência que vemos assistir aponta para que o critério de validação do crer será cada vez mais a autenticidade pessoal, mútua ou comunitária da experiência religiosa do indivíduo. Durante e após a “peste”, as pessoas continuarão a buscar a “religião” e as igrejas. Entretanto, essa busca não será apenas mobilizada pelas instituições religiosas ou será cada vez menos. Será uma busca interpelada pelo imperativo pessoal de validação de sua fé religiosa. Afinal, a religião dos tempos de “peste” não é a religião de “todos os dias”, é um outro tipo de religião que vai de modo excepcional normalizando-se.

Conclusão

A pandemia de COVID-19 dos últimos anos trouxe a reboque uma série de profundas e complexas transformações religiosas implicadas sobre as igrejas (neo)pentecostais no Brasil. Essas dinâmicas, representadas pelos diagnósticos propostos nesse artigo, apontam para movimentos da religião num cenário em curso e que ainda exigirão um distanciamento temporal, bem como instrumentos de análise mais refinados para os seus desvelamentos. Com o vírus, evidencia-se uma crise de legitimidade religiosa

para a fé e a igreja, na medida em que também ocorre uma aceleração dos processos religiosos, gerando uma condição religiosa de exceção. Como o (neo)pentecostalismo brasileiro foi afetado e irá (em continuidade) se transformar diante destas mudanças colocadas pelo cenário pandêmico? Quais recomposições provisórias ou duradouras veremos no campo (neo)pentecostal para os próximos anos em função dos referidos efeitos socior-religiosos desencadeados pela COVID-19. Destas questões, teremos uma agenda de investigações que ocuparão os estudos nos próximos anos acerca dos esforços de interpretação das relações entre os (neo)pentecostalismos e a modernidade religiosa brasileira.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ALPER, Becka. Why America's 'nones' don't identify with a religion. *Pew Research*, 08 ago. 2018. Disponível em: www.pewresearch.org/fact-tank/2018/08/08/why-americas-nones-dont-identify-with-a-religion/.
- BENCKE, Márcia. Sobre igrejas no contexto da pandemia. *Le Monde Diplomatique Brasil*, 29 jun. 2020. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/sobre-igrejas-no-contexto-da-pandemia/>.
- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BRUNO, Cássio; SAMPAIO, Jana. No pior momento da pandemia, as igrejas evangélicas permanecem lotadas. *Veja*, 09 abr. 2021. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/brasil/no-pior-momento-da-pandemia-as-igrejas-evangelicas-permanecem-lotadas>.
- CAMUS, Albert. *A peste*. 31. ed. São Paulo: Editora Record, 2020.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e ideias religiosas*. 3. Vols. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- GUTIÉRREZ, Benjamín; CAMPOS, Leonildo Silveira (orgs.). *Na força do Espírito: os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996.
- HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Lisboa: Editora Gradiva, 2005.
- HOOVER, Stewart. Media and the construction of the Religious Public Sphere. In: HOOVER, Stewart.; LUNDBY, Knut. *Rethinking media, religion, and culture*. Londres: Sage, 1997.
- LAMBERT, Yves. *O nascimento das religiões: da pré-história às religiões universalistas*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- LIPKA, Michael. Why America's 'nones' left religion behind. *Pew Research*, 24 ago. 2016. Disponível em: www.pewresearch.org/fact-tank/2016/08/24/why-americas-nones-left-religion-behind/. Acesso em: 10 fev. 2025.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- MARQUES, Laura. Coronavírus: em meio à pandemia, igrejas seguem realizando cultos lotados, em MG. *G1*, 16 abr. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2020/04/16/coronavirus-em-meio-a-pandemia-igrejas-seguem-realizando-cultos-lotados.ghtml>.
- MARTINO, Luís. *The mediatization of religion*. Londres: Routledge, 2016.
- MELLO, Bernardo. Líderes religiosos afirmam que fechamento de igrejas e templos traz impacto financeiro. *Jornal O Globo*, 07 abr. 2021. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/lideres-religiosos-afirmam-que-fechamento-de-igrejas-templos-traz-impacto-financeiro-24958858>.
- OLIVEIRA, David Mesquiati (org.). *Pentecostalismo e transformação social*. São Paulo: Fonte Editorial; RELEP, 2013.
- OLIVEIRA, David Mesquiati et al. (orgs.). *Pentecostalismo em perspectivas*. São Paulo: Edições Terceira Via; RELEP, 2017.
- PIRES, Breiller. Igrejas desafiam recomendação de suspender missas e cultos diante da pandemia do coronavírus. *Jornal El País*, 19 mar. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-03-20/igrejas-desafiam-recomendacao-de-suspender-missas-e-cultos-diante-da-pandemia-do-coronavirus.html>.

- RIES, Julien. *O sagrado na história religiosa da humanidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *A cruel pedagogia do vírus*. Coimbra: Almedina, 2020.
- SIPAÚBA, Alynne; DOMIN, Mariana. Igrejas e suas ações transformadoras em tempos de pandemia. *Coletivo Bereia*, 03 abr. 2020. Disponível em: <https://coletivobereia.com.br/igrejas-e-suas-aco-es-transformadoras-em-tempos-de-pandemia/>.
- TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010.
- WILLAIME, Jean-Paul; BRÉCHON, Pierre (dir.). *Médias et religions en miroir*. Paris; Presses Universitaires de France, 2000.

CAPÍTULO 11. A INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL E SEUS REFLEXOS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA: A AUSÊNCIA DE DEUS

Ângela Maringoli

Introdução

A revolução tecnológica contemporânea, impulsionada pelo desenvolvimento da Inteligência Artificial (IA), tem remodelado profundamente a sociedade, transformando desde as relações humanas até os fundamentos da espiritualidade. O avanço da Tecnologia 4.0 não apenas reformula a economia e os mercados de trabalho, mas também desafia tradições e crenças, resultando em uma crescente marginalização dos valores religiosos e transcendentais. O processo de secularização intensificado pela tecnologia moderna levanta questionamentos sobre os impactos da IA na dimensão espiritual da existência humana e no lugar da religião em um mundo cada vez mais automatizado e controlado por algoritmos.

Este artigo busca explorar como a tecnologia, ao ser exaltada como solução para os desafios contemporâneos, promove um modelo de desenvolvimento que ignora ou enfraquece as questões relacionadas à espiritualidade e à ética. Fundamentado nas teorias de Max Weber sobre secularização, nas críticas de Joseph Comblin ao conceito de sustentabilidade e nas reflexões de Yuval Noah Harari sobre o futuro da humanidade, a pesquisa propõe uma análise crítica das relações entre tecnologia e transcendência. A discussão centraliza-se na hipótese de que o progresso tecnológico, embora ofereça avanços materiais e econômicos, também gera um esvaziamento simbólico e existencial, afastando as sociedades de concepções religiosas e metafísicas.

Diante desse cenário, torna-se fundamental traçar alguns impactos da IA para além das questões econômicas e industriais, considerando sua influência na ética, na moralidade e na construção de sentido na experiência humana. A partir dessa problematização, este estudo visa contribuir para um debate mais amplo sobre os limites e desafios impostos pela revolução tecnológica e as possibilidades de um diálogo entre a inovação científica e a espiritualidade no mundo contemporâneo.

A Formação da Terra e o Desenvolvimento da Vida

A Terra, com aproximadamente 4,5 bilhões de anos, passou por diversas transformações ao longo de sua história. Essas mudanças tiveram início há cerca de 13,5 bilhões de anos, com o surgimento da matéria, da energia, do tempo e das primeiras leis da física que regem o universo.

No contexto religioso, o relato bíblico descreve esse início como um momento em que a Terra era informe e vazia, envolta em escuridão, até que Deus pronunciou: “*Haja luz*” (Gênesis 1.2-4). Essa visão teológica contrasta e complementa as narrativas científicas sobre a origem do cosmos e a evolução da Terra.

Pesquisas geoquímicas indicam que a atmosfera primitiva da Terra possuía uma composição distinta da atual. Evidências fósseis e análises de meteoritos confirmam a existência de rochas com cerca de 3,5 bilhões de anos, sinalizando o surgimento dos primeiros organismos vivos e o início da biologia. A evolução das espécies seguiu padrões distintos ao longo das eras, enquanto o avanço científico ocorreu dentro das possibilidades de cada época.³⁸³

Nos últimos anos, as chamadas *Tecnologias de Solução* (TS) emergiram como respostas aos desafios ambientais, de saúde e educacionais. Essas tecnologias são apresentadas como sustentáveis, mas sua produção e manutenção frequentemente contradizem esse princípio devido à extração intensiva de minerais e ao alto consumo de energia.

383. MARINGOLI, 2020.

As TS podem ser categorizadas da seguinte forma:

- **Soluções Ambientais:** englobam sistemas de monitoramento da qualidade do ar, tecnologias de energia renovável (solar e eólica) e métodos avançados de purificação de água.
- **Soluções de Saúde:** incluem dispositivos para monitoramento remoto, telemedicina e técnicas inovadoras de diagnóstico e tratamento.
- **Soluções Educacionais:** contemplam plataformas de *e-learning*, *softwares* educacionais interativos e a infraestrutura de conectividade de redes 4G e 5G.

No entanto, apesar das promessas de sustentabilidade, o desenvolvimento dessas tecnologias depende de processos extrativos que geram impactos ambientais severos. A mineração de metais raros para a fabricação de baterias e semicondutores, por exemplo, compromete ecossistemas e comunidades locais.

A crescente demanda por Inteligência Artificial (IA) tem gerado um aumento significativo no consumo global de energia. Uma reportagem do *Estado de S. Paulo* (02/02/2025) destacou que grandes empresas de tecnologia, como *Meta*, *Amazon* e *Microsoft*, consomem juntas cerca de 1 trilhão de *watts* por hora para operar seus *data centers* – um volume suficiente para abastecer milhões de residências.

Esse cenário levanta preocupações sobre a sustentabilidade da economia digital. Segundo o Departamento de Energia dos Estados Unidos, o consumo global de eletricidade pode aumentar em 75% até 2050, impulsionado pelo crescimento da IA e do armazenamento em nuvem. Além da eletricidade necessária para operar servidores, há custos adicionais relacionados à infraestrutura física, treinamento de algoritmos e armazenamento massivo de dados.

Para mitigar esse consumo energético, as grandes corporações estão investindo em diversificação de fontes de energia, incluindo a nuclear. No entanto, a produção de energia nuclear depende de minerais como Urânio-235 (U), Cobalto-60 (Co), Estrôncio-90, Rádio-224 (Ra), Iodo-131 (I) e plutônio (Pu), cuja extração e descarte são altamente problemáticos.

Embora apresentadas como alternativas sustentáveis, essas fontes energéticas possuem riscos ambientais e sociais consideráveis.

A transição para fontes de energia renováveis, híbridas, elétricas e nucleares tem sido amplamente promovida como uma solução para os desafios ambientais da era digital. No entanto, a produção e manutenção dessas tecnologias requerem uma extração intensiva de minerais, levantando dúvidas sobre sua real sustentabilidade.

Além do consumo elevado de energia para manter *data centers* e sistemas de IA, há também o problema do descarte de lixo eletrônico e radioativo. Milhares de toneladas de resíduos tecnológicos, incluindo baterias e componentes de alto impacto ambiental são geradas anualmente sem um sistema de reciclagem eficiente.

Esse cenário levanta um questionamento fundamental: seria a chamada “energia sustentável” uma falácia? A extração mineral necessária para a produção dessas tecnologias compromete o equilíbrio ecológico e perpetua modelos extrativistas que beneficiam poucos enquanto geram impactos negativos para comunidades vulneráveis e para o meio ambiente.

Interseção entre a Ciência Tecnológica e a Ética

Em uma sociedade pluralista e tecnologicamente avançada, a interseção entre a ética e a ciência torna-se essencial para garantir o equilíbrio entre progresso e responsabilidade social. A ética social ou moral vigente é definida como um conjunto de princípios morais aceitos por uma sociedade, foi consolidada em documentos como a *Carta da Cidadania dos Direitos Humanos* de San José da Costa Rica (1969). Esse arcabouço normativo orienta a ação humana frente aos desafios do desenvolvimento tecnológico e suas consequências ambientais e sociais.

Geisler propõe diversas classificações éticas, incluindo o antinomismo (ausência de normas), o generalismo (ausência de normas universais) e o situacionismo (presença de uma única norma universal).³⁸⁴ No contexto da exploração mineral e do desenvolvimento tecnológico, questiona-se qual modelo ético orienta as grandes corporações e seus impactos no meio am-

384. GEISLER, 1998.

biente. A busca incessante pelo lucro impulsionada pelo sistema neoliberal tem levado a um uso predatório dos recursos naturais, ignorando princípios de sustentabilidade e justiça social.

A exploração desenfreada dos recursos minerais, necessários para a produção das tecnologias da Indústria 4.0, gera impactos significativos nos ecossistemas e nas comunidades locais. O extrativismo desordenado, aliado à digitalização da economia, cria um modelo de dependência onde as grandes empresas tecnológicas lucram às custas da degradação ambiental. A estruturação desse sistema evidencia um dilema ético: até que ponto a busca pelo avanço tecnológico pode justificar a destruição ambiental e a exploração social?

A mineração, apesar de ser um setor vital para a economia global, representa um dos maiores desafios éticos do século XXI. No Brasil, estados como Goiás ilustram esse paradoxo, com regiões fortemente dependentes da extração mineral, mas que enfrentam falta de diversificação econômica e degradação socioambiental. A crise gerada pelo extrativismo questiona se a ciência e a tecnologia estão de fato comprometidas com um modelo de desenvolvimento sustentável ou se estão apenas perpetuando um ciclo de exploração e desigualdade.

A Ética na História Humana

O Renascimento marcou uma ruptura com a visão medieval, na qual a ciência estava intrinsecamente ligada à religião e aos valores morais. Durante esse período, a ética estava fortemente influenciada pelos ensinamentos da Igreja Católica. No entanto, com o avanço do racionalismo e da observação empírica, novos modelos de conhecimento emergiram, fundamentados na ciência e na filosofia.

A Revolução Industrial trouxe um novo paradigma ético, baseado no utilitarismo de Jeremy Bentham e John Stuart Mill. Esse modelo priorizava a maximização do bem-estar coletivo, desconsiderando, no entanto, questões socioambientais que hoje se tornaram centrais no debate sobre ética e tecnologia. A expansão da industrialização gerou impactos profundos na sociedade, alterando relações de trabalho e promovendo a mecanização da produção, culminando no debate atual sobre a substituição da mão de obra humana pela automação.

Atualmente, a Revolução Tecnológica 4.0 e o desenvolvimento da IA trouxeram desafios éticos complexos, incluindo questões de privacidade, manipulação genética e controle social. A bioética se tornou uma área fundamental de discussão, especialmente com o avanço das tecnologias CRISPR, que permitem edições genéticas de organismos vivos. Questões relacionadas à dignidade humana também emergem com o avanço da IA que pode amplificar desigualdades econômicas e sociais ao substituir trabalhadores por processos automatizados.

A análise crítica desses fenômenos mostra que, ao longo da história, a ética tem evoluído de acordo com os desafios impostos pelo avanço científico e tecnológico. O dilema atual reside na necessidade de compatibilizar o progresso tecnológico com princípios éticos que assegurem a justiça social, a sustentabilidade e a dignidade humana.

Desafio da Ausência de Trabalho e da Dignidade Humana

A concepção de que o trabalho dignifica o ser humano está profundamente enraizada em princípios bíblicos que associam a atividade laborativa à honra, ao propósito e à responsabilidade social. O trabalho não é apenas um meio de subsistência, mas também uma forma de contribuição para o bem comum.

- Aquele que roubava, não roube mais; antes, trabalhe, fazendo com as próprias mãos o que é bom, para que tenha o que repartir com o que tiver necessidade (Ef 4.28).

Esse ensinamento sugere que o trabalho deve estar vinculado à generosidade e ao compromisso com a coletividade. Do mesmo modo, o livro dos Provérbios reforça a importância do labor:

- Em todo trabalho há proveito, mas o falar só leva à pobreza (Pr 14.23).

A relação entre trabalho e desenvolvimento econômico foi aprofundada por Max Weber que analisou a conexão entre a ética protestante e o espírito do capitalismo. Weber destacou como a visão puritana do trabalho influenciou o crescimento econômico de regiões protestantes em comparação com sociedades católicas, onde o lazer e a espera pela providência divina tinham um papel mais acentuado. Para ele, a busca racional pelo

lucro e a disciplina no trabalho são elementos centrais na consolidação do capitalismo moderno.³⁸⁵

Atualmente, a Revolução Tecnológica 4.0 e a automação intensiva têm gerado novas preocupações quanto à perda de empregos e à dignidade humana. A substituição de trabalhadores por máquinas e inteligência artificial tem criado uma crise estrutural, onde a desigualdade econômica se agrava, e o acesso ao trabalho digno se torna um privilégio restrito a poucas camadas da sociedade.

Teologia e Tecnologias: Nas Fronteiras do Humano

Desde os primórdios, os seres humanos buscaram compreender a realidade ao seu redor por meio de concepções religiosas e, posteriormente, pelo acúmulo de conhecimento científico. A interseção entre tecnologia e teologia sempre existiu, mas o avanço acelerado da ciência nas últimas décadas tem provocado reflexões profundas sobre os limites do humano.

O historiador Yuval Noah Harari explora esse fenômeno ao discutir a influência da tecnologia no futuro da humanidade. Segundo Harari, o desenvolvimento da engenharia biológica e da inteligência artificial representa uma nova fase evolutiva, onde a intervenção direta no código genético permite modificar características fundamentais dos organismos vivos. Essa revolução tecnológica reconfigura a relação entre a ciência e a moralidade, levantando questionamentos sobre os limites éticos da manipulação da vida.

Harari identifica três grandes revoluções que moldaram a história da humanidade:

1. **Revolução Cognitiva:** Ocorreu há cerca de 70 mil anos, quando os *sapiens* desenvolveram a capacidade de criar realidades imaginárias. Isso permitiu o fortalecimento dos laços sociais e o surgimento de crenças religiosas e estruturas mitológicas que organizaram sociedades.
2. **Revolução Agrícola:** Iniciada há aproximadamente 12 mil anos, foi responsável pela domesticação de plantas e animais, promovendo a sedentarização das comunidades humanas e dando origem às hierarquias sociais e políticas.

385. WEBER, 2007.

3. **Revolução Científica:** Ocorrida nos últimos 500 anos, esse período foi marcado pela ascensão do pensamento científico e do modelo econômico capitalista. Harari sugere que a crescente interação entre ciência e economia levou ao surgimento de uma ordem global unificada, controlada por elites tecnológicas e financeiras.

No contexto atual, a tecnologia avança em ritmo acelerado, substituindo funções humanas e assumindo um papel central na estruturação da sociedade. Como observa Harari, a ciência moderna tem deslocado a figura de Deus e da transcendência, consolidando um sistema onde o ser humano se coloca como protagonista absoluto da criação e da transformação do mundo.³⁸⁶

A questão que se impõe é se esse progresso irrestrito, desprovido de considerações éticas e morais, pode conduzir a uma sociedade onde a dignidade humana se torne secundária frente à busca incessante pela eficiência e pelo controle tecnológico. Se antes Deus era visto como o ordenador do cosmos, hoje a tecnologia assume esse papel, redefinindo os limites entre o natural e o artificial.

Essa reflexão remete ao paradoxo da modernidade: enquanto a ciência expande os horizontes do conhecimento e da capacidade humana, ela também cria um sistema econômico e político que reforça a desigualdade e o controle social. O desafio para a humanidade será encontrar um equilíbrio entre a inovação tecnológica e a preservação dos valores que fundamentam a coexistência social e a dignidade humana.

Colonialismo Imperial e o Discurso da Sustentabilidade

A ascensão da Indústria 4.0 e a crescente dependência tecnológica têm reforçado dinâmicas de dominação social mascaradas pelo discurso da sustentabilidade. O neoliberalismo, ao consolidar seu domínio econômico e político, impulsiona uma retórica ambiental que, muitas vezes, oculta novas formas de exploração de recursos naturais e controle sobre países em desenvolvimento.

386. HARARI, 2017.

José Comblin, em sua abordagem dentro da Teologia da Libertação, destaca que o conceito de “desenvolvimento sustentável” emergiu como uma resposta estratégica das nações ricas para conter a pressão dos movimentos ambientalistas. No entanto, essa retórica serviu para deslocar a responsabilidade da degradação ambiental para os países pobres, perpetuando uma falsa narrativa sobre crescimento populacional e escassez de recursos. Para Comblin, esse discurso não passou de um instrumento de dominação e manutenção da hierarquia global.³⁸⁷

A preocupação com a degradação ambiental ganhou destaque em 1968, quando trinta especialistas se reuniram para discutir o impacto do crescimento econômico sobre os recursos naturais, formando o chamado Clube de Roma. Essa iniciativa culminou na elaboração do relatório *Os Limites do Crescimento*, que alertava sobre as consequências da exploração desenfreada do meio ambiente. Contudo, foi apenas na Conferência de Estocolmo, em 1972, que se reconheceu oficialmente o conflito entre o avanço industrial e a crise ecológica. Esse evento marcou o início de uma agenda internacional voltada para a sustentabilidade, resultando posteriormente na criação do conceito de *eco desenvolvimento* e na formulação do *Relatório de Brundtland* (1987), que introduziu a expressão “desenvolvimento sustentável” como estratégia global. Esse conceito foi consolidado com a Agenda 21 e, posteriormente, com a Agenda 2030.³⁸⁸

O desenvolvimento sustentável, na teoria, baseia-se em três pilares fundamentais:

1. Manutenção do equilíbrio ecológico e valorização dos recursos naturais como patrimônio global;
2. Estabelecimento de mecanismos de avaliação socioeconômica que considerem impactos ambientais a curto, médio e longo prazo;
3. Distribuição equitativa dos recursos entre nações e populações, garantindo justiça ambiental.

Entretanto, na prática, a Indústria 4.0 se apropria desse discurso sem implementar medidas efetivas que revertam os danos ambientais.

387. COMBLIN, 2010, p. 89.

388. MARINGOLI, 2020.

Tecnologias vendidas como “verdes” continuam sendo sustentadas por uma exploração intensiva de minerais, amplificando os impactos ecológicos e sociais. A extração mineral em larga escala, justificada sob a promessa de inovação sustentável, frequentemente resulta em desmatamentos, contaminação de solos e deslocamento de comunidades tradicionais.

O modelo capitalista prioriza a exploração de recursos sem regeneração ambiental, tornando insustentável a própria ideia de desenvolvimento sustentável. A crise ecológica não é apenas uma questão ambiental, mas também um dilema ético e espiritual que exige uma revisão do paradigma econômico. A preservação dos recursos naturais não pode ser pautada apenas em interesses financeiros, mas deve considerar a responsabilidade coletiva sobre o futuro do planeta.

- “E o Senhor Deus fez brotar da terra toda a árvore agradável à vista, e boa para comida; e a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal” (Gn 2.9).
- “Eis que vos tenho dado todas as ervas que dão sementes e se acham na superfície da terra e todas as árvores que dão frutos que deem sementes, isso vos será por mantimento” (Gn 1.29).

Os versículos acima evidenciam o solo como um reservatório de vida, um repositório natural de sementes que sustentam a biodiversidade e garantem a subsistência da humanidade. No entanto, a mineração desenfreada, o avanço da pecuária industrial e o desmatamento intensivo destroem esse equilíbrio, eliminando as sementes antes mesmo que possam germinar. A lógica predatória do capitalismo industrial, ao devastar ecossistemas inteiros, compromete o próprio ciclo vital da terra, evidenciando a urgência de um modelo sustentável que vá além da retórica e se comprometa com práticas verdadeiramente regenerativas.

O Discurso da Sustentabilidade e a Exploração Tecnológica

A Indústria 4.0, caracterizada pelo uso intensivo de inteligência artificial, automação e Internet das Coisas (IoT), tem transformado a produção e o consumo global em uma escala sem precedentes. Contudo, essa revolução tecnológica ocorre à custa de uma exploração massiva de recursos naturais, agravando a crise ambiental. Minerais raros, como lítio, cobalto

e níquel, fundamentais para a fabricação de baterias de carros elétricos, celulares e computadores, são extraídos em larga escala, gerando impactos irreversíveis em ecossistemas frágeis.

O Brasil, grande fornecedor de minérios como silício, cobre e bauxita, desempenha um papel central nessa cadeia de produção. Um exemplo claro é a extração de silício para a fabricação de placas solares, que alimentam mais de 400 usinas solares na China. Enquanto essas tecnologias são promovidas sob o pretexto de serem sustentáveis, a realidade aponta para um modelo de extração predatório que causa desmatamento, poluição e impactos sociais severos.

Empresas e corporações tecnológicas frequentemente utilizam estratégias de *greenwashing*, apresentando inovações como sustentáveis sem que haja mudanças reais nos processos produtivos. Como apontado por Comblin, esse discurso mascara práticas de exploração e mantém a dominação econômica das nações ricas sobre os países em desenvolvimento.³⁸⁹ A promessa de um futuro sustentável, na prática, tem servido para consolidar um modelo desigual de exploração global.

O conceito de *colonialismo de dados* reflete essa nova dinâmica de dominação digital. O sociólogo Sérgio Amadeu critica a maneira como as plataformas digitais, como *Google*, *Facebook* (*Meta*) e *Amazon*, extraem dados dos usuários, em sua maioria localizados no Sul Global. Esse modelo de exploração replica as assimetrias do colonialismo histórico, gerando lucro para as grandes corporações enquanto marginaliza populações vulneráveis. Além disso, o colonialismo de dados tem impacto ambiental significativo, pois incentiva um consumo desenfreado impulsionado por algoritmos, aumentando a produção de lixo tecnológico e o descarte irregular de resíduos industriais em países periféricos.

O descarte de toneladas de lixo eletrônico, plástico e radioativo tem se tornado um problema crescente, com resíduos sendo despejados ilegalmente em países da África, no deserto do Atacama e até em praias do nordeste brasileiro. Essa dinâmica reforça a relação desigual entre países desenvolvidos e em desenvolvimento, onde os primeiros se beneficiam da

389. COMBLIN, 2010.

digitalização enquanto os últimos enfrentam as consequências ambientais e sociais desse modelo. Segundo Harari: “Num mundo inundado de informações irrelevantes, clareza é poder”³⁹⁰.

Enfrentando os Impactos da Indústria 4.0 e a Crise Climática

A crescente demanda por minerais e metais essenciais para as novas tecnologias coloca desafios significativos para a transição para uma economia de baixo carbono. Apesar de o Brasil possuir reservas substanciais de fosfato, estimadas em 319 milhões de toneladas, o país ainda depende fortemente da importação de potássio, um insumo fundamental para o agronegócio. Cerca de 90% do potássio utilizado no Brasil é importado, tornando o setor agrícola vulnerável a oscilações do mercado global. A falta de investimentos em pesquisa e inovação na área de mineração agrava essa dependência.

A exploração descontrolada de recursos minerais tem implicações profundas, tanto econômicas quanto ambientais. A extração de metais preciosos, como os mencionados no livro de Ezequiel (28.13), levanta questões sobre a responsabilidade no uso desses recursos. Em 2023, a exportação de produtos minerais totalizou aproximadamente 186 milhões de toneladas, gerando US\$ 21,5 bilhões. Esse setor representou 41% da balança comercial do Brasil, indicando sua relevância para a economia nacional. No entanto, a exploração intensiva tem impactos ambientais que vão além dos benefícios econômicos, promovendo o desmatamento, a contaminação de solos e a expulsão de comunidades tradicionais de seus territórios.

A crise ambiental resultante desse modelo extrativista está intrinsecamente ligada às mudanças climáticas. Tecnologias emergentes, como a produção de aeronaves, satélites, submarinos nucleares e baterias de carros elétricos dependem de metais e minerais cuja extração gera impactos ambientais irreversíveis. A lógica produtiva do capitalismo industrial não considera os limites ecológicos do planeta, perpetuando um ciclo destrutivo que ameaça a biodiversidade e a estabilidade climática.

A Indústria 4.0 e a inteligência artificial concentram riqueza e poder nas mãos de grandes corporações tecnológicas, intensificando as desigual-

390. HARARI, 2018, p. 11.

dades sociais. A “uberização” do trabalho e a automação dos processos produtivos têm reduzido a demanda por mão de obra tradicional, precarizando as condições de trabalho e ampliando a desigualdade econômica. O avanço da automação e da inteligência artificial não pode ser dissociado da necessidade de políticas públicas que protejam os mais vulneráveis e promovam um desenvolvimento verdadeiramente sustentável.

O paradoxo desse modelo econômico é evidente em um país cristão que prega a justiça e a equidade. O Evangelho ensina que a justiça do Reino de Deus liberta os pobres e oprimidos, exigindo que as nações adotem princípios de integridade e equidade em suas relações econômicas e ambientais.

Nação se levantará contra nação, e reino contra reino. Haverá fome e terremotos em vários lugares. Tudo isso será o princípio das dores. Então, eles os entregarão para serem perseguidos e condenados à morte, e vocês serão odiados por todas as nações por causa do meu nome. Naquele tempo, muitos me abandonarão; trairão e odiarão uns aos outros e numerosos falsos profetas surgirão e enganarão a muitos. Por causa do aumento da iniquidade, o amor de muitos esfriará, mas aquele que perseverar até o fim será salvo. E este evangelho do reino será pregado em todo o mundo como testemunho a todas as nações; então, virá o fim (Mt 24.7-14).

Diante desse cenário, o papel do Estado e das instituições religiosas se torna fundamental para garantir a proteção dos mais vulneráveis, incluindo a preservação ambiental. A fé cristã ensina que a salvação e a justiça devem ser coletivas e igualitárias, promovendo uma sociedade onde a tecnologia e a inovação caminhem lado a lado com a sustentabilidade e a dignidade humana.

Figura 1. Concentração Minerais – Minerais são usados para produção dos reatores e baterias como as placas solares, celulares, motores híbridos, energia eólica, energia elétrica



Fonte: Passei Direto.³⁹¹

Tabela 1. Recursos Minerais, Produção e Aplicações no Brasil

Mineral	Especificações	Produção Anual	Reserva Brasileira	Duração / Esgotamento	Característica
BAUXITA Pará Goiás Minas Gerais	Mineral abundante na crosta terrestre. O Brasil possui a maior reserva do planeta Paragominas no Pará conhecida desflorestamento	37 milhões (toneladas/ano)	3,5 bilhões (toneladas/ano)	159 anos	Representa 8% do peso do planeta É de onde se extrai o Alumínio
CHUMBO Minas Gerais Paraná Rio Grande do Sul	Alta toxicidade,(acumula nos ossos). Chumbo forma ligas com cobre, estanho, cadmio, arsênio e outros	26 milhões (toneladas/ano)	52 mil (toneladas/ano)	96 anos	Fabricação de baterias automotivas Ligas metálicas
ZIRCONIO Amazonas Paraíba Rio Grande do Norte Bahia, São Paulo Minas Gerais Rio de Janeiro	Pedra preciosa Metal usado em filamentos de lâmpadas	26,5 mil (toneladas/ano)	3,66 milhões (toneladas/ano)	138 anos	Reatores Nucleares Odontologia-implantes dentários

391. Disponível em: <https://www.passeidireto.com/arquivo/85202335/prova-de-geologia-geral-principios-da-geomorfologia-e-pedologia?isUnloggedOnboardingReturn=true&i-d=85202335&alias=prova-de-geologia-geral-principios-da-geomorfologia-e-pedologia>

URÂNIO Amazonas Pará Ceará Bahia	Usado para geração de energia nuclear. (radioativo) e armamento bélico	190 mil (toneladas/ano)	390 mil (toneladas/ano)	2052 anos	Reatores Nucleares Bombas atômicas Outros
OURO Minas Gerais	O ouro é maleável e o mais dúctil dos metais. Com 1 g, pode-se obter até 2.000 m de fio ou lâminas de 0,96 m ² e apenas 0,0001 mm de espessura.	40 (toneladas/ano)	1720 (toneladas/ano)	43 anos	Aparelhos eletrônicos. Joias
NÍQUEL Goiás, Pará, Piauí, Minas Gerais e São Paulo.	Produção de baterias elétricas usa-se Níquel a 99% de pureza. O Níquel rochoso extraído com outros metais rochosos passa por um processo de purificação, incide em consumo de água e solventes	82,5 mil (toneladas/ano)	9,6 milhões (toneladas/ano)	116 anos	Fabricar aço inox Automotiva Siderúrgica Reatores para eólica e reatores placa solar Torres de Celulares
FERRO Belo Horizonte, Itabira, Ouro Preto e Congonhas	O Quadrilátero Ferrífero, que inclui as cidades principais regiões produtoras de minério de ferro do Brasil	317 milhões (toneladas/ano)	26,1 bilhões (toneladas/ano)	82 anos	Construção civil Siderúrgica Antenas Torres celulares Torres eólicas

Os dados apresentados na Tabela 1.1 foram fornecidos pelo Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM) e estimados conforme os cálculos da Agência Nacional de Mineração (ANM). O panorama da mineração no Brasil revela um setor altamente lucrativo, mas que frequentemente ignora as implicações ambientais e sociais de sua atuação. O site *Panorâma Mineração* revela uma lista das 100 maiores empresas de mineração, organizadas por valor de operação, demonstrando a concentração de capital nesse setor.³⁹²

Entre essas corporações, encontram-se mineradoras com práticas questionáveis e sem planejamento adequado para mitigar impactos am-

392. Disponível em : <https://panoramamineracao.com.br/top-10-empresa/>.

bientais e sociais. Exemplos marcantes incluem os desastres de Mariana (2015) e Brumadinho (2019), que resultaram na perda de centenas de vidas e danos ambientais irreparáveis. Além disso, a extração de sal-gema em Maceió pela Braskem, que ocorre desde a década de 1970, tem gerado impactos significativos, levando ao afundamento de bairros inteiros e à remoção compulsória de milhares de famílias. O sal-gema é amplamente utilizado na indústria química para a fabricação de PVC, soda cáustica, sabões, detergentes, além de insumos farmacêuticos, como o bicarbonato de sódio e cremes dentais.

A falta de políticas eficazes para mitigar riscos ambientais tem resultado em tragédias recorrentes, como as enchentes no Rio Grande do Sul em 2024, que ocorreram após um período de estiagem severa. A intensificação dos eventos climáticos extremos, como chuvas e inundações no Maranhão, desertificação em partes do semiárido nordestino, secas prolongadas na Amazônia e incêndios no Pantanal, reforçam a necessidade de um modelo de desenvolvimento sustentável real e não apenas discursivo. O Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE) tem alertado sobre essas transformações climáticas, que refletem a degradação acelerada dos ecossistemas.

Raul Jungmann, diretor-presidente do Instituto Brasileiro de Mineração (IBRAM), defende que o Brasil tem potencial para se tornar um dos líderes no fornecimento global de minerais estratégicos. No entanto, ele reconhece que o país avança pouco em pesquisa geológica, financiamento de empreendimentos minerais, desenvolvimento tecnológico e fiscalização ambiental. Segundo Jungmann: “O Brasil precisa adquirir consciência sobre a relevância da mineração para promover o seu desenvolvimento e reverter este quadro”³⁹³.

Essa visão, no entanto, ignora os impactos ambientais da mineração desenfreada e a destruição de ecossistemas estratégicos, como a Floresta Amazônica, que está cada vez mais no radar das grandes corporações.

393. Disponível em: <https://ibram.org.br/wp-content/uploads/2024/09/PMB2024.pdf>.

A Inteligência Artificial como Novo Ídolo: a substituição do Sagrado pelo algoritmo

A ausência de Deus na sociedade contemporânea não se manifesta apenas no enfraquecimento das instituições religiosas ou na secularização das relações humanas. Ela se reflete, sobretudo, na substituição dos fundamentos espirituais por uma lógica tecnocêntrica, onde a Inteligência Artificial, os algoritmos e os modelos preditivos assumem o papel de mediadores da verdade e do destino humano. Em um mundo onde decisões são tomadas por sistemas automatizados, o senso de propósito e a busca por transcendência são cada vez mais delegados à eficiência dos cálculos e à previsibilidade das máquinas.

Essa substituição da experiência espiritual por um modelo de controle absoluto baseado em dados e estatísticas remete àquilo que os profetas bíblicos denunciaram como idolatria – a entrega da autonomia humana a ídolos criados pelo próprio homem. O salmista escreve:

Têm boca, mas não falam; têm olhos, mas não veem; têm ouvidos, mas não ouvem; têm nariz, mas não cheiram. Suas mãos não apalparam, seus pés não andam, nem som algum sai da sua garganta. Tornem-se semelhantes a eles os que os fazem e todos os que neles confiam (Salmos 115.5-8).

Hoje, os algoritmos se tornaram os novos ídolos modernos: sistemas que prometem prever comportamentos, otimizar decisões e oferecer respostas absolutas sobre o futuro. Mas, assim como os ídolos de outrora, a IA não possui moralidade própria, nem discernimento ético. Ela opera dentro dos parâmetros que lhe são programados, refletindo as intenções de seus criadores e, muitas vezes, amplificando desigualdades e preconceitos.

A grande questão que se impõe, então, é: se Deus não está mais no centro da experiência humana, o que o substitui? Para Harari, o futuro da humanidade será marcado pelo “dataísmo”, onde a verdade e os valores não serão mais definidos por princípios morais ou religiosos, mas pelo processamento eficiente de informações. Essa visão, embora fascinante do ponto de vista tecnológico, evidencia uma crise de significado: se tudo pode ser reduzido a dados e probabilidades, o que resta da essência do ser humano?

A narrativa bíblica aponta para uma resposta que transcende a lógica utilitarista da IA. O Evangelho ensina que a vida plena não vem da maximização da eficiência ou do controle absoluto sobre a realidade, mas do reconhecimento de que a existência humana está ancorada na relação com o divino e na experiência do amor, da compaixão e da justiça. Jesus afirma:

“Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vem ao Pai senão por mim” (João 14.6).

Nesse sentido, a revolução tecnológica impõe um desafio espiritual profundo: como garantir que o avanço da IA e da tecnologia não resulte no completo esvaziamento da experiência transcendente? A resposta não está na rejeição da inovação, mas na construção de um modelo que integre ciência e espiritualidade, permitindo que o progresso tecnológico caminhe lado a lado com a dignidade humana e o propósito existencial.

Criação e Responsabilidade: O Equilíbrio entre Progresso e Sustentabilidade

As Escrituras alertam sobre o desequilíbrio entre a ganância humana e a preservação da criação divina. O apóstolo Paulo escreve sobre o sofrimento da criação e a esperança de libertação:

“Porque sabemos que toda a criação geme e está juntamente com dores de parto até agora” (Rm 8.18-22).

A natureza, sujeita à degradação, aguarda sua restauração. Essa mensagem se conecta diretamente com a realidade da destruição ambiental provocada pelo modelo econômico vigente. O extrativismo mineral predatório e a exploração desenfreada dos recursos naturais não são apenas uma questão econômica, mas também espiritual e ética.

A missão de Cristo, conforme descrita em João 10.10, evidencia esse contraste: “O ladrão vem apenas para roubar, matar e destruir; eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância”.

A ganância desenfreada e a destruição do meio ambiente são reflexos do sistema que prioriza o lucro acima da vida. A exploração descontrolada dos recursos naturais e a negligência com a sustentabilidade vão contra o princípio divino de preservação da criação. Diante desse cenário, torna-se essencial repensar modelos econômicos e políticos que promovam

um desenvolvimento sustentável verdadeiro, garantindo justiça ambiental e social para as futuras gerações.

Considerações finais

O presente estudo analisou os impactos da Inteligência Artificial (IA) na sociedade contemporânea, abordando suas implicações éticas, sociais e espirituais. A revolução tecnológica impulsionada pela IA tem remodelado significativamente as relações humanas, a economia e a espiritualidade, promovendo um modelo de desenvolvimento que, ao mesmo tempo em que promete soluções inovadoras, desafia valores fundamentais da existência humana. A crescente automação e digitalização das relações sociais refletem um processo de secularização que marginaliza o sagrado e ressignifica o papel da religião no mundo contemporâneo.

Ao longo da pesquisa, foram problematizados aspectos como a crise ambiental gerada pelo modelo extrativista da Indústria 4.0, a concentração de poder em grandes corporações tecnológicas e a crescente desigualdade social decorrente da digitalização da economia. O discurso da sustentabilidade, amplamente utilizado para justificar o avanço tecnológico, mostrou-se insuficiente diante da realidade da extração mineral e do consumo exacerbado de energia para alimentar a economia digital. Como demonstrado, a mineração de minerais estratégicos e o consumo energético das *big techs* apresentam desafios ambientais que contradizem as promessas de um futuro sustentável.

Além disso, a pesquisa discutiu a precarização do trabalho diante da automação intensiva e a substituição da força de trabalho humana pela inteligência artificial. Esse processo compromete a dignidade do trabalhador e aprofunda desigualdades socioeconômicas, afastando-se de modelos econômicos que promovem justiça social e equidade. A reflexão teológica permeou essa análise, ressaltando a importância de um equilíbrio entre inovação, ética e espiritualidade. A ausência de Deus na era da Inteligência Artificial pode ser interpretada não apenas como um distanciamento da fé, mas também como uma crise de sentido, onde a busca pela eficiência e pelo controle tecnológico obscurece valores essenciais para a humanidade.

A necessidade de um modelo de desenvolvimento que concilie progresso tecnológico com responsabilidade ambiental e social é urgente.

A crise climática e os impactos socioeconômicos da automação requerem políticas públicas eficazes, regulamentação ética e um compromisso coletivo para que a tecnologia sirva à humanidade sem comprometer sua dignidade e sustentabilidade. O desafio reside em reavaliar as prioridades do desenvolvimento tecnológico, assegurando que a inovação esteja a serviço do bem comum e não apenas de interesses corporativos e econômicos.

Por fim, a pesquisa reitera a importância do diálogo entre ciência, ética e espiritualidade na construção de um futuro sustentável e justo. A tecnologia não pode ser um fim em si mesma, mas um meio para fortalecer relações humanas, promover justiça social e preservar a criação. Como destacado nas Escrituras: “Porque sabemos que toda a criação geme e está juntamente com dores de parto até agora” (Rm 8.18-22).

Diante desse cenário, é necessário refletir sobre o papel da humanidade na administração dos recursos naturais e na condução do progresso tecnológico. A busca pelo desenvolvimento deve ser pautada não apenas pelo avanço material, mas pela promoção de valores que garantam a dignidade e a harmonia entre o homem, a natureza e o sagrado.

Referências

- AMADEU, Sérgio. *A Sociedade de controle: manipulação e modulação nas redes digitais*. São Bernardo do Campo: Ciber e Cultura, 2020.
- BENTHAM, Jeremy. *Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2000.
- GEISLER, L. Norman. *Ética Cristã: alternativas e questões contemporâneas*. São Paulo: Ed. Vida Nova, 1998
- GONÇALVES, Ricardo Assis. Mineração e fratura territorial do Cerrado em Goiás. *Élisée, Rev. Geo*, Goiás, v. 9, n. 2, e922018, jul./dez. 2020
- HARARI, Yuval Noah. *Homo Deus: uma Breve História do Futuro*. São Paulo: Editora Leya, 2016.
- MARINGOLI, Ângela. *Teoambientologia: um desafio para a educação teológica*. São Paulo: Editora Paulinas, 2020.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Editora Paulus, 2006.

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

Agnaldo José da Silva

Doutorado em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB) e mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Possui graduação em Ciências Sociais também pela UFG. Atualmente é professor associado II da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e Coordenador de Área do PIBID do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas – Sociologia da UFMA, campus de Imperatriz.

Ângela Maringoli

Doutora e mestra em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp). Possui graduação em Teologia, Química e pós-graduação em Bioquímica, com especialização em plantas medicinais e cosmiatria pela Faculdade Oswaldo Cruz. Realizou intercâmbio acadêmico (modalidade sanduíche CAPES) em Engenharia Ambiental na Universidade de Coimbra, Portugal. É autora de diversos livros, entre eles *Teoambientologia: um desafio para a educação teológica*, e pesquisadora nas áreas de protestantismo, pentecostalismo brasileiro e biodiversidade de plantas medicinais. Membro da Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais (RELEP) e do Grupo de Pesquisa Teologia no Plural. Atua como colaboradora no Instituto Tecnológico Social (ITS) e integra a diretoria da Associação Educacional OIKOS – Escola para a Vida. É idealizadora do conceito de Teoambientologia, ciência em construção que une a ciência com a fé através dos estudos da Educação Ambiental e da Educação Teológica.

Átila Augusto dos Santos

Doutorando em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp). Graduado em Teologia também pela Umesp. Pesquisa nas áreas de Gênero, Negritude, Pentecostalismo e Igrejas Inclusivas. Integrante do Grupo de Pesquisa Gênero e Religião da Revista Mandrágora (NETMAL/Umesp) e membro da Associação Brasileira de Pesquisadores/as.

Bezaliel Alves Oliveira Junior

Doutorando em História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Maranhão (PPGS/UFMA). Licenciado em História pela UEMA e em Pedagogia pela Universidade Iguazu (Facibra). Pós-graduado em Metodologia do Ensino Superior pelo Instituto Nordeste de Educação Superior e Pós-Graduação (Inespo) e em Metodologia do Ensino da História e Geografia pela Faculdade São Marcos. Membro do grupo de estudo e pesquisa MENS MEMINÍ, Religião, Memória e Trajetória do Centro de Ciências Sociais da UFMA e do Núcleo de Estudos Interdisciplinares em História das Religiões – NEIHR da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (Uemasul).

Elisama Rosa

Mestranda em Ciência de Alimentos pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Graduanda em Nutrição pelo Centro Universitário Avantis (Uniavan). Graduada em Ciência e Tecnologia de Alimentos pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Graduada em Bacharel em Teologia pela Faculdade Refidim.

Eloy Barbosa de Abreu

Doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e mestre em História pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Possui graduação em História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Atualmente é professor na UEMA. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Social, atuando principalmente nos seguintes temas: festas, religiosidade, sociabilidade, cultura, inquisição e biografia.

Elizânia Sousa do Nascimento Mendes

Professora Assistente da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (Uemasul), coordenadora do Núcleo de Estudos em Política, Filosofia e História da Educação (NEPHE).

Fabrício Nascimento de Moura

Professor Adjunto de História Antiga e Medieval da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (Uemasul). Coordenador do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval (NEMHAM). Editor Chefe da Revista Mythos.

Kadson Kaic de Almada Andrade

Cursa licenciatura plena em história na Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) campus Caxias. Atuou como pesquisador, editor e bolsista voluntário na produção do Documentário *Terecô: a força que vem da raiz*, sobre práticas religiosas de matrizes africana e indígena em Caxias, aprovado no Edital n 19/2023 do Programa Bolsa Cultura da UEMA. Atualmente é pesquisador/bolsista no projeto Jogo da Memória Digital para Surdos, vinculado à Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA).

Layanne de Oliveira Carvalho

Mestranda em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual do Maranhão (PPGHIST/UEMA). Graduada em História pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (Uemasul). Integrante do Núcleo de Estudos Interdisciplinares em História das Religiões (NEIHR/UEMASUL).

Marina Santos Correa

Doutora e mestra em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), com concentração na área de Religião e Sociedade. Realizou dois estágios de pós-doutorado: um na Universidade Metodista de São Paulo (Umesp) e outro na Universidade Federal de Sergipe (UFS). Possui formação em Direito e Sociologia, consolidando uma abordagem interdisciplinar em suas pesquisas, com ênfase nas dinâ-

micas do pentecostalismo e protestantismo no Brasil e na América Latina. Atua como membra ativa de diversas redes e grupos de pesquisa, incluindo a Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais (RELEP), o Centro de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA), Grupo de Estudos Protestantismo e Pentecostalismo (GEPP – PUC-SP) e o Grupo de Pesquisa Mandrágora/Netmal (Umesp).

Moab César Carvalho Costa

Doutor em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Desenvolve estágio pós-doutoral História na Universidade Federal do Maranhão (UFMA). É mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Graduado em História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Líder do NEIHR – Núcleo de Estudos Interdisciplinares em História das Religiões, membro da Rede Latino Americana de Estudos Pentecostais – RELEP e da Associação Brasileira de História da Religião – ABHR e da Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina e Caribe – CEHILA-Brasil. Pesquisador Produtividade Sênior Uemasul. É professor adjunto IV do Curso de História da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão – Uemasul. Professor permanente do Programa de Mestrado e Doutorado em História da UEMA (PPGHIST).

Victor Breno Farias Barrozo

Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), com estágio-sanduiche (PDSE/CAPES) na Universidad Complutense de Madrid (UCM, Espanha). Membro da Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais (RELEP) e do Grupo de Pesquisa “Teologia Cristã e Religião Contemporânea” do Laboratório de Política, Comportamento e Mídia (LABÔ) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e Fundação São Paulo.

Valdinei Ramos Gandra

Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) e mestre em Patrimônio Cultural e Sociedade pela Universidade da Região de Joinville (Univille). Bacharel em Teologia pela Faculdade

Teológica Sul Americana (FTSA), licenciado em História pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci (Uniasservi) e em Ciências da Religião pelo Centro Universitário Internacional (Uninter), tecnólogo em Processos Gerenciais pela Faculdade Internacional de Curitiba (Facinter). Especialista em Educação a Distância pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). É professor da Faculdade Refidim (desde 2008). Atua na graduação e na pós-graduação (lato sensu) em teologia como docente nas disciplinas do Eixo de Formação Fundamental (História do Cristianismo, Teologia Moderna e Contemporânea) e do Eixo de Formação Interdisciplinar (Questões Contemporâneas: Ética e Bioética, Pentecostalismos e Assembleianismos: História e Teologia, Questões Contemporâneas: Protestantismo, Sociedade e Cultura Brasileira). No contexto da gestão acadêmica, atua como Coordenador de Curso, Procurador Institucional (PI) e Pesquisador Institucional (desde 2013). Faz parte do Banco de Avaliadores do Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior BASis Duplo Perfil (desde 2020). Atualmente é secretário do Centro de Estudos de História da Igreja na América Latina – CEHILA Brasil (2023-2025) e da Rede Latino Americana de Estudos Pentecostais RELEP Brasil (2023-2025). Tem publicado temas sobre os pentecostalismos no Brasil, particularmente na interconexão com temas sobre memória, identidade, processos de subjetivação e questões de gênero.

Washington de Araújo Silva

Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Licenciado em Ciências Humanas – Sociologia pela UFMA. Integrante do grupo de pesquisa MensMemini: Religião, memórias e trajetórias da religiões Afro-brasileiras, Protestantismos e Catolicismos.

Weber Albuquerque Neiva Filho

Doutorando em História e Mestre pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Possui graduação na Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Possui interesses e elabora pesquisas nos seguintes tópicos: jogos eletrônicos, mitologia e ensino de história. Membro do NEIHR (UEMASUL) e do grupo de pesquisa Jogos e Educação (CNPQ/UFCG)

Acesse nosso site e conheça
toda nossa coleção.

www.pluralidades.com



PLURALIDADES